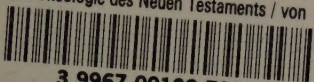


Jesuit-Krauss-McCormick Library
BS2364 .S338

Schlatter, Adolf von, 1852-1938 MAIN
Die Theologie des Neuen Testaments / von



3 9967 00108 7324

ACCESSION NUMBER

32025

SHELF NUMBER

BS

2364

S338

The Virginia Library
McCormick
Theological Seminary
of the
Presbyterian Church, Chicago.

From the _____ Fund.

RECEIVED _____

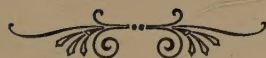
DIE THEOLOGIE
DES
NEUEN TESTAMENTS

ZWEITER THEIL

DIE THEOLOGIE
DES
NEUEN TESTAMENTS

ZWEITER TEIL:
DIE LEHRE DER APOSTEL

VON
dolf
D. A. SCHLATTER
PROFESSOR IN TÜBINGEN



CALW & STUTTGART
VERLAG DER VEREINSBUCHHANDLUNG

1910

Alle Rechte, auch das der Übersetzung, vorbehalten.

29732

VERBODEN

VERBODEN

VERBODEN

Druck der Stuttgarter Vereins-Buchdruckerei.

Vorwort.

An meine Leser, namentlich an meine studierenden Leser, richte ich die Bitte, dass sie sich von der üblichen Voraussetzung befreien: der religiöse Tatbestand, den uns das Neue Testament wahrnehmbar macht, sei ihnen längst bekannt, so dass die Zumutung, auf ihn eine ernste Beobachtung zu richten, unnötig, vielleicht sogar beleidigend sei. Allerdings hat diese Annahme die neutestamentlich-theologische Arbeit von ihren Anfängen her begleitet, da sie dadurch zustande kam, dass sich die rationale Betrachtung von der kirchlichen Überlieferung schied, wobei beide Gegner die Kenntnis des Christentums als einen längst vorhandenen Besitz betrachteten und die neue wissenschaftliche Aufgabe darin sahen, sein Entstehen im Ganzen und Einzelnen zu erklären. Heute ist jedoch das, was im Interesse der neutestamentlichen Arbeit zuerst geschehen muss, der Durchbruch durch den Schwarm von erklärenden Konstruktionen und Konjekturen, der es uns wieder ermöglicht, das Auge zu echter Wahrnehmung an die Vorgänge heranzubringen, deren Zeugen die neutestamentlichen Dokumente sind. Im Blick auf diese dringendste und fruchtbarste Aufgabe entschied ich mich oft, wenn sich bei der Gestaltung und Begrenzung der Darstellung die Frage

stellte: Statistik oder Ätiologie, Wiedergabe der neutestamentlichen Aussagen oder Vermutungen über die Vorgänge, aus denen sie erwachsen? für die einfache Darlegung des Tatbestands, womit sich auch die polemische Aufgabe vereinfacht, da zahlreiche Theorien damit, dass die Tatbestände wahrgenommen werden, erledigt sind.

Übersicht über den Inhalt.

	Seite
A. Die von den Gefährten Jesu vertretenen Überzeugungen	16—198
I. Matthäus	16—38
1. Die Botschaft vom Christus	16—35
a) Das Ziel der Botschaft 16—23. b) Das Urteil über Israel 23—25. c) Die Ethik 25—30. d) Der Christus 30—35.	
2. Das Verhältnis des Matthäus zur griechischen Kirche	35—38
II. Jakobus	38—68
1. Das von Jesus Empfangene	38—45
a) Die Aussagen über Gott 38—40. b) Die Aussagen über den Christus 40—43. c) Die Pflicht der Gemeinde 43—45.	
2. Neu Erworbenes	45—52
a) Die Beschreibung der Sünde 45—47. b) Die Unterweisung über den Glauben 47—49. c) Die Anklage gegen die Reichen 49—51. d) Das Ziel der Gemeinde 51—52.	
3. Das Verhältnis der Christenheit zur Judenschaft	52—55
4. Der Zusammenhang des Briefs mit der jüdischen Tradition	56—58
5. Jakobus und die Evangelien	58—62
a) Die Gemeinschaft mit Matthäus 58—60. b) Die Übereinstimmung mit Johannes 60—62.	
6. Jakobus und Paulus	62—68
III. Judas	68—76
1. Die gnostische Gefahr	68—73
2. Der religiöse Besitz der Gemeinde	73—76
IV. Johannes	77—181
1. Die Weissagung der Apokalypse	77—92
a) Das Ziel der Weissagung 77—81. b) Der Unterschied der Johanneischen Weissagung von der jüdischen Erwartung 81—87. c) Der Gegensatz der Weissagung gegen den Judaismus 87—92.	
2. Die Normen des ersten Briefs	92—98
a) Die Verurteilung der Gnosis 92—93. b) Das christliche Gebot 93—95. c) Die Liebe 95—98.	
3. Die Begründung des Glaubens durch die Darstellung Jesu	98—105
a) Die Richtung des Glaubens allein auf Jesus 99—102. b) Die Überordnung des Glaubens über alle andern Funktionen 102—105.	
4. Das Neue in der Christologie	105—114
a) Die Sohnschaft Gottes 105—109. b) Die Ewigkeit Jesu 109—111. c) Das Wort 111—114.	

	Seite
5. Das Neue in der Beurteilung des Menschen . .	114—120
a) Die jüdische Welt 114—116. b) Die Not der Welt 117—118.	
c) Der Fürst der Welt 117—120.	
6. Die Deutung des Kreuzes Jesu	120—123
7. Die Aussagen über den Geist	123—126
a) Das Kennzeichen des Geists 123—124. b) Die trinitarische Fassung des Gottesgedankens 125—126.	
8. Die Hoffnung des Evangelisten	126—128
9. Die Einheit des Evangeliums und des Briefs . .	128—134
a) Die Richtung des Glaubens allein auf Jesus 128—130.	
b) Die Überordnung des Glaubens über alle andern Funktionen 130—134.	
10. Der Prophet und der Evangelist	134—15
a) Die persönliche Fassung der Religion 135—138. b) Der johanneische Dualismus 138—142. c) Die johanneische Metaphysik 142—143. d) Die Christologie 144—148. e) Der Glaube 148—152.	
11. Das griechische Element in Johannes	153—161
a) Die Zuwendung zum griechischen Gedanken 153—154.	
b) Der Gegensatz gegen die griechische Kirche 154—157.	
c) Die Bekämpfung der Gnosis 157—161.	
12. Das jüdische Erbe bei Johannes	161—167
a) Die Trennung vom Judentum 161—162. b) Der Gegensatz gegen Philo 162—165. c) Die Benützung der palästinensischen Tradition 165—167.	
13. Johannes und Matthäus	167—171
14. Johannes und Paulus	171—179
a) Das Gemeinsame 171—174. b) Die Selbständigkeit des Johannes 174—179.	
15. Johannes und Jesus	179—181
V. Petrus	182—198
1. Das Eigentum Jesu	182—185
a) Der Christus 182—183. b) Die Gemeinde 183—184. c) Das Apostolat 184—185.	
2. Das für Petrus Charakteristische	186—191
a) Der Christus 186—189. b) Der Christenstand 190—191.	
3. Petrus und die andern Apostel	191—198
a) Die Gefährten Jesu 191—194. b) Der Gegensatz gegen das griechische Denken 194—195. c) Das jüdische Erbe 195—196. d) Das Verhältnis zu Paulus 196—198.	
B. Die Lehre des Paulus	199—407
I. Die vor Paulus stehende Aufgabe	199—256
1. Das Apostolat bei Paulus	199—209
a) Die Selbstlosigkeit 199—202. b) Die Macht 202—203. c) Das Arbeitsmittel 203—207. d) Die Berufung der Völker 207—209.	
2. Paulus als Denker	209—219
a) Die Ausdehnung der Denkarbeit 209—211. b) Die Begrenzung der Denkarbeit 211—213. c) Die Begründung der Erkenntnis auf die göttliche Gabe 213—217. d) Die besondern Offenbarungen 217—219	

3. Das Urteil über den Menschen	219—236
a) Der Streit gegen die Wahrheit 219—220. b) Der Fall der Menschheit 221. c) Der Streit des Fleisches gegen den Geist 222—227. d) Die vorchristlichen Parallelen zum Kampf des Paulus gegen das Fleisch 227—232. e) Der Streit des Menschen gegen das Gesetz 232—235. f) Die Macht des Satans 235—236.	
4. Paulus im Kampf mit dem Juden	236—250
a) Die Not des Juden 236—244. b) Die Schwäche des Gesetzes 244—249. c) Die Verheissung der Schrift 249—250.	
5. Paulus im Kampf mit dem Griechen	250—256
a) Das Urteil über die griechische Religion 251—254. b) Das Urteil über die griechische Weisheit 254—256.	
II. Die Gabe des Christus	256—297
1. Die Rechtfertigung	256—277
a) Der Sinn der Formel Rechtfertigung 257—259. b) Die Bewirkung der Rechtfertigung durch den Christus 259—264. c) Die Vermittlung der Rechtfertigung durch den Glauben 265—269. d) Die Rechtfertigung als Gegenstand der Hoffnung 269—271. e) Der Anteil der Liebe an der Rechtfertigung 271—273. f) Die Wichtigkeit der Rechtfertigungslehre für Paulus 273—275. g) Das Verhältnis der Rechtfertigungslehre zum Bussruf Jesu 275—277.	
2. Die Befreiung vom Gesetz	277—283
a) Die Bewirkung der Freiheit durch den Christus 277—280. b) Der Gegensatz der Freiheit gegen die Anomie 280—281. c) Die Vollständigkeit der Freiheit 281—282. d) Das Verhältnis der Paulinischen Sätze zur Freiheit Jesu 282—283.	
3. Die Versöhnung	283—288
a) Die Bewirkung der Versöhnung durch den Christus 283—286. b) Die Verleihung der Sohnschaft 286—287. c) Die Verleihung des Lebens 287—288.	
4. Die Heiligung	288—291
a) Rechtfertigung und Heiligung 288—291. b) Die Verherrlichung 291.	
5. Die Berufung	291—293
6. Die Erwählung	293—297
a) Die ewige Gnade 293—295. b) Die Verwerfung 295—297.	
III. Die Gegenwart Gottes im Christus	297—335
1. Der Eintritt des Christus in die Menschheit	297—307
a) Der präexistente Christus 297—302. b) Der Anfang des menschlichen Lebens Jesu 302—307.	
2. Das menschliche Wirken Jesu	307—314
a) Die den Christusbegriff erläuternden Formeln 307—309. b) Gottes Wirken in Jesus 310—314.	
3. Das Wirken des Erhöhten	314—318
a) Die Auferstehung Jesu 314—316. b) Jesu Anteil an Gottes Regierung 316—317. c) Die Gegenwart Jesu in den Gläubigen 317—318.	
4. Die Gegenwart des Geistes	318—326
a) Das Neue in der Lehre vom Geist 318—320. b) Die Vollendung des Evangeliums durch die Lehre vom Geist 320—323. c) Die Einigung des göttlichen Geists mit dem menschlichen Geist 324—326.	

	Seite
5. Das Werk des Christus in seiner neuen Offenbarung	326—335
a) Das Ziel der Herrschaft Jesu 326—328. b) Die Ausbreitung der Herrschaft Jesu 328—329. c) Das Gericht des Christus 329—331. d) Der Zustand der Auferstandenen 331—334. e) Die Verheissung für Israel 334—335.	
IV. Die Kirche	335—356
1. Der Glaube	335—341
a) Das Entstehen des Glaubens 335—338. b) Die individuelle Bestimmtheit des Glaubens 338—339. c) Der Widerstand gegen das Böse 339—341.	
2. Die Liebe	342—348
a) Die Begründung der Liebe durch den Glauben 342—343. b) Die Freiheit der Liebe 343—344. c) Die Entsagung 344—345. d) Der Wert des guten Werks 345—348.	
3. Die Gemeinschaft der Glaubenden	349—356
a) Die Vollständigkeit der Gemeinschaft 349—350. b) Die aus der Gemeinschaft entstehenden Aufgaben 350—352. c) Das Verhältnis der christlichen Gemeinschaft zu den natürlichen Verbänden 352—356.	
V. Die Bedingungen der Paulinischen Lehre	356—406
1. Jesus und Paulus	356—365
a) Das Ziel der Frömmigkeit 356—358. b) Die Kirche 358—360. c) Der Glaube und die Liebe 360—362. d) Die Schätzung des Kreuzes 362—363. e) Der Geist 363—364. f) Die Hoffnung 364—365.	
2. Der Zusammenhang zwischen den Überzeugungen des Paulus und seiner Bekehrung	365—371
a) Das Gesetz 365—367. b) Das Kreuz Jesu 367—368. c) Die Rechtfertigung 368—369. d) Die Kirche 370—371.	
3. Der Kampf in der Christenheit	371—381
a) Die Überwindung des pharisäischen Christentums 371—375. b) Das Verhältnis zu Petrus 375—379. c) Das gnostische Christentum 379—381.	
4. Stufen in der Ausbildung der Lehre	381—407
a) Das Verhältnis der Thessalonicherbriefe zu den grossen Briefen 381—385. b) Die Gottheit Jesu im Kolosser- und Epheserbrief 385—391. c) Die Kirche im Kolosser- und Epheserbrief 391—393. d) Das Amt in den Pastoralbriefen 393—400. e) Die Grenze zwischen dem reinen und dem unreinen Christentum nach den Pastoralbriefen 401—407.	
C. Die Mitarbeiter der Apostel	408—462
I. Die Darstellung Jesu durch Markus	408—413
1. Die Überordnung der Werke Jesu über sein Wort	408—411
2. Die Beziehungen des Evangeliums zur griechischen Kirche	412—413
II. Der von Lukas benützte Erzähler	413—422
1. Die Gnade des Christus	413—416
2. Das Liebesgebot Jesu	416—422
III. Lukas	422—436
1. Der Paulinismus des Lukas	423—430
a) Das Werk des Paulus 423—426. b) Die Gemeinschaft des Paulus mit der Kirche 426—427. c) Die Gemeinschaft des Paulus mit Israel 427—428. d) Der Gegensatz gegen die Magie und das Heidentum 428—430.	

	Seite
2. Das Neue bei Lukas	430—436
a) Die Geschichte als Beweis der göttlichen Regierung	430—433.
b) Die Verhüllung der inwendigen Vorgänge	434—436.
IV. Der Hebräerbrief	436—456
1. Der Zweifel am Wert des Christentums	436—441
a) Die Stufen der Offenbarung	437—439.
b) Der Einwurf gegen Jesus	439—441.
2. Die Gabe des Christus	441—445
a) Das Priestertum Jesu	441—444.
b) Der Erfolg des Opfers Jesu	444—445.
3. Der Hebräerbrief und Paulus	445—450
4. Das Verhältnis des Hebräerbriefs zur Synagoge	450—455
5. Der Hebräerbrief und Johannes	455—456
V. Der im Namen des Petrus Schreibende	457—462
1. Das Amt des Apostels	457—458
2. Das Ziel des Christentums	458—460
3. Die Hoffnung der Christenheit	460—462
D. Die in der Gemeinde wirksamen Überzeugungen	463—575
I. Gott der Schöpfer der Welt	463—472
1. Die Stärkung des Vertrauens zur Vorsehung	463—465
2. Die Befestigung der natürlichen Verbände	466—469
a) Die Fürsorge für die Lebensmittel	466—467.
b) Die Familie	467—468.
c) Der Staat	468—469.
3. Die Verhinderung des Dualismus	470—471
4. Die Abgrenzung des Supranaturalismus gegen die Unnatur	471—472
II. Der Gott Jesu	473—506
1. Die Einheit des Christus mit Gott	473—478
a) Die Erkenntnis Gottes in Jesus	473—474.
b) Die Selbständigkeit der Christologie gegenüber dem Mythos	474—476.
c) Die Einheitlichkeit der ursprünglichen Christologie	476—478.
2. Die vollkommene Gnade	478—483
a) Die Offenbarung der Gnade durch den Tod Jesu	478—479.
b) Das empfangene Heil	479—481.
c) Das göttliche Recht	481—482.
d) Der Fortschritt im Christentum	482—483.
3. Die Boten des Christus	483—490
a) Das Werk der Apostel	483—485.
b) Die Macht der Apostel	486—490.
4. Die Taufe im Namen Jesu	490—499
a) Die Taufe auf den Christus	490—491.
b) Die mit der Taufe verbundene Busse	491—494.
c) Die mit der Taufe verbundene Gabe	494—495.
d) Die Wirkung der Taufe	496—498.
e) Die Einheit der Gemeinde	498—499.
5. Das Mahl des Christus	500—506
a) Die Geschichte des Abendmahls	500—502.
b) Die Bedeutung der Feier	502—506.
III. Gott der Geber des Geists	506—52
1. Die Gegenwart des Geists in der Gemeinde	506—515
a) Das Entstehen der Gewissheit von der Gegenwart des Geists	506—508.
b) Der Universalismus in der Verheissung des Geists	508—509.
c) Die Merkmale der pneumatischen Vorgänge	510—515.

	Seite
2. Die Arbeit der Pneumatiker für die Gemeinde . . .	515—517
3. Der Glaube an die Schrift	518—525
a) Geist und Schrift 518—519. b) Die Beseitigung der jüdischen Auslegung 519—522. c) Das Evangelium und die Schrift 522—525.	
IV. Gott der Schöpfer der Gemeinde	525—575
1. Die Einigung der Gemeinde im Glauben	525—534
a) Die eine Kirche 525—526. b) Der Glaube und die Lehre 527—530. c) Der Glaube und das Christusbild 530—532. d) Das Dogma 533—534.	
2. Der gemeinsame Kampf für die sittlichen Normen	534—537
a) Die Beichte 534—536. b) Der Bann 536—537.	
3. Die Einigung der Gemeinde in der Liebe. . . .	537—544
a) Die freie Gemeinschaft 537—540. b) Die Überwindung der selbstischen Motive 540—542. c) Die gemeinsame Stimmung 542—544.	
4. Die gemeinsame Hoffnung	544—547
a) Die Bewahrung der Weissagung Jesu 544—545. b) Der Antichrist 546. c) Der Einfluss der Hoffnung auf die christliche Ethik 546—547.	
5. Die Unterschiede in der Gemeinde	548—558
a) Die Bildung des Amts 548—550. b) Das Ziel des Amts 550—552. c) Das Verhältnis des Amts zu den Pneumatikern 552—554. d) Die Lehrer 554—555. e) Die Entsagenden 555—557. f) Die Märtyrer 557—558.	
6. Die Arbeit der Gemeinde an Israel	558—565
a) Die Gemeinschaft mit Israel 558—561. b) Das Ziel des Bussrufs 561—565.	
7. Die Arbeit der Gemeinde an den Völkern	565—575
a) Die Voraussetzungen der Heidenmission 565—569. b) Das Ziel der Missionspredigt 569—570. c) Die besondere Art des griechischen Christentums 570—575.	
Sachregister	576—581
Nachweis der erläuterten Stellen	582—592



An die Herrschaft Jesu dachten die Jünger seit der Ostergeschichte mit der Gewissheit, die die Wahrnehmung gewährt. Von nun an war der Glaube an ihn die fest begründete Gestalt ihres inwendigen Lebens, somit der Grund ihres Verhaltens. Ebenso befestigt war in ihnen der zweite Gedanke, dass sie nicht bloss in der Stille auf ihn warten dürfen, bis er selbst durch seine Erscheinung seine Herrschaft aufrichte, sondern dass sie ihn zu verkündigen haben. Der Christus macht jetzt durch ihre Botschaft seine Gegenwart und Herrschaft offenbar. Sie wollten durch sie nicht nur das erreichen, dass ihre Hörer in Freude oder Furcht erwarteten, wie er sich offenbaren werde, sondern dass auch sie an ihn glaubten und dadurch mit ihm verbunden seien wie sie selbst.¹⁾ Das Unternehmen war seltsam und die Jünger empfanden den Widerspruch stark, in den sich ihr Ziel zum menschlichen Bewusstsein stellt. Wie kann man an den sein Vertrauen heften, den man nicht sieht?²⁾ Sie überwandten diese Erwägung dadurch, dass sie nicht nur die Sendung, sondern auch die Verkündigung des Christus zu Gottes Werk rechnen, bei dem ihre eigne Stellung nur die des Knechts ist. Ihre Arbeit ist von Gottes Wirken umfasst, das den Christus offenbart und den Glauben an ihn schafft. Dabei stützte sie die Überzeugung, dass sich die Herrschaft Jesu dadurch an ihnen bewährt habe, dass der Geist Gottes zu ihnen gekommen sei, so dass sie als die reden und handeln, denen Gott durch seinen Geist ihr Wort und Werk gibt.

An den damit beginnenden Ereignissen haftet die mächtige Spannung, in die der Christusgedanke das Handeln versetzt. Mit ihm war gegeben, dass für das Werk Jesu die absoluten Begriffe verwendet werden mussten, die das Vollkommene

¹⁾ 1 Joh. 1, 1—4. — ²⁾ 1 Petr. 1, 8, Joh. 20, 29. Hebr. 11, 1.

beschreiben; denn der ist der Christus, der die Gemeinde zu ihrer ewigen Vollendung führt. Können die Jünger in dem, was sie durch Jesus geworden sind und der Menschheit anbieten, die vollkommene göttliche Gnade zeigen und wie erreichen sie dies? Ihr eignes Verhältniß zu Jesus und das Urtheil ihrer Hörer über ihn war vor allem durch den Ausgang Jesu bestimmt; wie vereinigen die Jünger die absoluten messianischen Aussagen mit seinem Kreuz? Aber ebenso vollkommen wie die Erweisung der göttlichen Gnade wird durch den Christus auch die Offenbarung des göttlichen Rechts. Die Verkündigung Jesu als des Christus bedeutete somit die Fortsetzung seines Bussrufs, den entschlossenen Kampf gegen alles Böse, und dies ist ein Unternehmen, das die menschliche Kraft zu übersteigen scheint. Wie führen es die Jünger durch? Sodann übt der Christus seine Herrschaft dadurch aus, dass er die für Gott geheiligte Gemeinde schafft; wie bringen die Jünger die Sammlung der Gemeinde zustande? Das Werden einer Gemeinschaft, die eine einheitliche Überzeugung, einen einheitlichen Willen und ein gemeinsam getanes Werk besitzt, ist immer ein merkwürdiger Vorgang und das traf in besonderem Mass für die Arbeit der Jünger zu, weil der personhaft gefasste Religionsbegriff Jesu, aus dem sich die unbeschränkte Wahrheit und Freiheit ergeben, an die Gemeinschaft die höchsten Ansprüche stellt.¹⁾ Die gemeinsame Überzeugung, die hier die Gemeinde einigt, ist Glaube, persönliche Gewissheit Gottes, und der gemeinsame Wille, der hier das Handeln der Gemeinde erzeugt, ist Liebe. Entstand wirklich durch die Jünger Jesu eine Gemeinde, die durch ihren Glauben und ihre Liebe vereinigt war? Sie konnte ohne die Hoffnung auf Jesus nicht entstehen, da sein Christusname das überragt, was die Gegenwart gewährt; wie ging es der auf Jesus wartenden Hoffnung? Die neue Gemeinde war durch ihre Zuversicht zum königlichen Recht Jesu gleichzeitig mit Israel fest verbunden und von ihm getrennt, wie es schon Jesus selbst gewesen ist. Verbunden war sie mit ihm; denn der Christus ist der Herr Israels und dazu gekommen, damit Israel die ganze göttliche Gnade empfangen, und sie war von ihm geschieden,

¹⁾ Viele meinten: das Wort Jesu mache die Bildung einer Gemeinde völlig unmöglich; seine Frömmigkeit und die Kirchlichkeit schlossen sich gegenseitig aus.

weil Israel, das den Christus gekreuzigt hat, zur Busse berufen werden muss und ohne sie von Gott geschieden bleibt. Wie ordnen nun die Jünger ihr Verhältnis zu Israel? Zugleich umfasst der Christusgedanke den Vorblick auf jene Erweisung der göttlichen Herrschaft, durch die sich Gott an der ganzen Menschheit verherrlichen wird, weshalb der Beruf der Jünger auch die Völker umfasst.

Um das Auge an diese Vorgänge heranzubringen, sind zwei Reihen von Tatsachen zu beobachten; die eine vollzog sich im inwendigen Leben der Männer, die die Herrschaft Jesu predigten, die andere bringt die Gemeinde hervor und gibt ihr die sie auszeichnende Gestalt. Die Dokumente machen uns den persönlichen Besitz der einzelnen Männer sichtbar, die die Gemeinde sammelten, und zeigen zugleich den Besitz der Gemeinde, die durch sie entstand. Beide Vorgänge: die Denkarbeit der Apostel, aus der die von den einzelnen Lehrern vertretenen Sätze entstehen, und die Bildung der Gemeinde geschehen gleichzeitig und in steter Beziehung aufeinander. Ebenso geschieht die Arbeit derer, die die Gemeinde Jerusalems leiteten, gleichzeitig mit der des Paulus und seiner Gehilfen, die die griechische Kirche herstellten.¹⁾ Da wir von der Untersuchung des Worts Jesu herkommen, hoffe ich, das geschichtliche Bild gewinne an Deutlichkeit, wenn uns zuerst die Dokumente beschäftigen, die von den ersten Jüngern Jesu stammen. Darauf ist Paulus zu hören; sodann die, die neben den Aposteln an der Lehrarbeit teilnahmen. Dadurch stellt sich der Versuch, die Überzeugungen sichtbar zu machen, die der ganzen Gemeinde ihren Charakter gaben, an den Schluss.

¹⁾ Welche Ordnung der Darsteller wählen mag: keine erspart ihm und seinen Lesern die Aufgabe, dass wir das in seiner Gleichzeitigkeit auffassen und zu einem einheitlichen Bild verbinden müssen, was nur nacheinander zur Untersuchung und Beschreibung kommen kann.



A.

Die von den Gefährten Jesu vertretenen Überzeugungen.

I.

Matthäus.

1.

Die Botschaft vom Christus.

a) Das Ziel der Botschaft.

Die Herrschaft Jesu wurde von den Jüngern zunächst so verkündigt, dass die Vorgänge aus seiner Geschichte herausgehoben wurden, an denen nach ihrem Urteil seine königliche Sendung sichtbar war. Darauf entscheidet sich der Hörer zum Anschluss an Jesus oder zur Abwendung von ihm. Jesus wird ihm deshalb als von Gott gesandt, gekreuzigt, auferstanden und zu Gott erhöht beschrieben, woran sich die Verheissung schliesst, dass ihn Gott wieder senden werde. Dadurch gibt ihm die Botschaft die Berufung zum Glauben, der er gehorcht oder sich entzieht. So hat Paulus Jesus verkündigt und so geschah es nach dem Bericht des Lukas in Jerusalem von Anfang an. Es wird somit aus der Predigt nicht ein geschichtlicher Unterricht, der Jesu Worte und Taten den Hörern möglichst vollständig mitteilen will; denn die Jünger sahen nicht im Wissen den das Heil gewährenden Besitz. Der Hörer kann freilich den Christus nur dadurch kennen, dass ihm seine Werke erzählt werden, und die Botschaft hat immer ihren Inhalt am geschichtlichen Stoff seines Lebens; ohne ihn hörte sie auf, Botschaft zu sein. Sie bleibt aber von einer Belehrung, die nur Wissen verschafft, deutlich unterschieden und stellt den Hörer dazu vor den Christus, damit er seine Herrschaft anerkenne, was dadurch geschieht, dass in ihm der Glaube an ihn entsteht,

Neben dieser Form der Verkündigung steht die andre, die Matthäus und die mit ihm parallelen Dokumente vertreten, die der Gemeinde einzelne Worte und Handlungen Jesu erzählt. Sie ist nicht als die jüngere zu betrachten, sondern geht von Anfang an in der Gemeinde neben der ersten her.¹⁾ Den Zusammenhang mit der ersten Form der Verkündigung hält diese Unterweisung über Jesus dadurch fest, dass der Grundriss, in den die einzelnen Erinnerungen eingelegt sind, derselbe ist wie dort. Dieselben Vorgänge, die in den Briefen als die Taten Gottes gelten, durch die er seine Herrschaft offenbart, bilden auch hier den Kern des Berichts, weshalb er am Ausgang Jesu sein Hauptstück hat und darstellt, wie der Christus gekreuzigt wurde. Was vor Jesu Ende steht, macht sichtbar, dass er der Christus sei und warum er verworfen wurde. Ebenso stellt der Auferstehungsbericht fest, dass diese Geschichte die des Christus sei. Nun werden aber in diesen feststehenden Grundriss der Verkündigung konkrete Erinnerungen eingelegt, durch die die Gemeinde erfährt, was Jesus gesagt und getan habe. Zu dieser Form der Verkündigung führt das Verlangen, ein deutliches Bild von Jesus zu erhalten. Da die Gemeinde mit ihrem Glauben, Lieben und Hoffen zu ihm hingewendet ist, so bekommen für sie die Überlieferungen, die ihn ihr bekannt und verständlich machen, den höchsten Wert. Wäre aber dieses Motiv das einzige oder das regierende, dann hätte es die Berichte reicher und farbiger gemacht. Ihre knappe Fassung, die die Phantasie wenig beschäftigt, macht sichtbar, dass sie nicht nur die Erinnerung an Jesus beleben, sondern den Gehorsam gegen ihn begründen wollen.²⁾ Da ihm die Gemeinde nur dann glaubt, wenn sie ihm auch gehorcht, so werden ihr seine Worte dazu überliefert, damit sie so handle, wie er es verlangt hat, und ihr seine Werke erzählt, damit sie wisse, wie er sich zu ihr verhält und sie sich zu ihm verhalten soll. Immer ist es der Christus, der an diesen Stoffen dargestellt wird, und dies ist ein religiöser Begriff, der vom Hörer für Jesus den entschlossenen Glauben und Gehorsam verlangt.

Das machte die Erinnerungen an Jesus in ihrer Form der

¹⁾ Luk. 1, 2. — ²⁾ Die ältesten Anführungen von Worten Jesu 1 Kor. 7, 10. 9, 14. 11, 23. Apost. 20, 35 zeigen deutlich die Wirksamkeit dieses Motivs.

Überlieferung ähnlich, durch die das Rabbinat die Erinnerung an die Väter bewahrte.¹⁾ Erhalten wurden von den Vätern Sentenzen und Werke, an denen vieles, was uns wertvoll wäre, Zeit und Ort, die Reihenfolge der Ereignisse, kurz alle Nebenumstände beseitigt sind und nur das mit konkreter Bestimmtheit festgehalten wird, was den die Handlung begründenden Gedanken sichtbar macht. Durch dasselbe Mittel wird in der Christenheit das Bild Jesu fortgepflanzt, durch Sentenzen, die seinen Willen aussprechen, und durch die Erzählung einzelner Handlungen, denen soweit, aber auch nur soweit plastische Deutlichkeit gegeben wird, dass der Wille Jesu, aus dem seine Handlung entsteht, erkennbar wird. Ihre Verbindung miteinander erhalten die einzelnen Stücke nicht durch die Chronologie oder durch ein die Entwicklung der Ereignisse erklärendes Schema, sondern einfach durch die Einheit des Willens Jesu, der in allen seinen Worten und Werken sein königliches Amt offenbart. Wie die jüdische Überlieferung aus der Menge ihrer konkreten Angaben dadurch eine Einheit macht, dass alle zur Deutung des Gesetzes dienen, so bildet das, was die Jünger über Jesus erzählten, deshalb ein einheitliches Wort, weil hier alles den Christus erkennbar macht. Damit diese vereinzelt Mittheilungen dennoch dem Hörer eine vollständige Kenntniss Jesu verschaffen, werden ihm solche Handlungen Jesu erzählt, die die Grenze bezeichnen, bis zu der er ging.²⁾ Deshalb gewährt der Anfang der Bergpredigt die Verheissung allen, die Gottes Hilfe bedürfen, und stellt dadurch ihre Grösse fest, und das Liebesgebot Jesu wird gleich in der Form gegeben, dass es die Liebe auch für den Feind verlangt; nun ist sie von jeder Beschränkung befreit. Der Bericht über die Zeichen Jesu beginnt deshalb mit dem Aussätzigen und mit dem Heiden, die jenseits der Gemeinde stehen; nun wissen wir, wie weit sich Jesu Hilfe erstreckt. Die Vergebung, die er den Verschuldeten gewährt, wird dadurch dargestellt, dass er den Zöllner zu seinem Jünger

¹⁾ Ein Einfluss der griechischen „Biographie“ wird dagegen bei Matthäus gar nicht sichtbar. — ²⁾ Auch darin erhält sich der Parallelismus der evangelischen Tradition mit der der Synagoge, da auch sie solche Werke der Väter bewahrt, die irgendwie einen Grenzpunkt darstellen, bis zu dem der Fromme gehen darf, sei es nach oben hin in der Grösse seiner Leistung, sei es nach unten hin in der Erleichterung des Gebots.

macht; so ist sie nach ihrer Vollständigkeit beschrieben. Wie Jesus die Jünger an seiner Arbeit beteiligt, macht ihre Verpflichtung zum Martyrium deutlich, und sein Widerstand gegen alle Erwartungen, die ihn zur Offenbarung und zum Gebrauch seines königlichen Rechts drängen, wird durch die Antwort Jesu an den Täufer dargestellt; da er nicht einmal das Verlangen des Täufers erfüllt, so wissen wir, wie er sich zu allen diesen Ansprüchen verhielt. Das Verlangen nach der Grösse wird dadurch beseitigt, dass die Frage, wer von seinen Jüngern der Grösste sei, vernichtet wird; nun ist es ganz abgetan.

Das brachte die häufige Verwendung des Kontrasts mit sich als des Mittels, durch das uns der Umfang des Worts und Werks Jesu erkennbar werden soll. Neben die Verheissung stellt die Bergpredigt die Ankündigung des Leidens der Jünger und neben diese ihren herrlichen Beruf für die Welt. Das ganze Gesetz wird von Jesus geheiligt und der Jünger gleichzeitig über das Gesetz gestellt und allein an das Wort des Christus gebunden. Die Gerechtigkeit des Jüngers besteht in der Liebe und zugleich wird er mit seiner Frömmigkeit in die Einsamkeit gewiesen. Er hat keinen Schatz, aber auch keine Sorge. Er ist im Verkehr mit allen zu jedem Dienst bereit und doch von allen geschieden und auf den schmalen Weg gestellt. Neben die Bergpredigt stellt sich mit einem starken Kontrast der Bericht über die Zeichen; gibt jene an, was Jesus verlangt, so stellt dieser dar, was Jesus gewährt; hat dort das Wort sein Ziel im völligen Gehorsam des Jüngers, so hier in der Begründung des völligen Glaubens. Neben die Hilfe, die Jesus gewährt, sind wieder unmittelbar Sätze gestellt, die die Entsagung beschreiben, die er verlangt; er besitzt nichts und macht den Jünger von allem los.¹⁾ Auf die Verurteilung Kaper-naums folgt das Dankgebet Jesu für die Unmündigen und die Berufung aller Beladenen. Von der Reinigkeitssatzung macht Jesus die Jünger frei und unmittelbar hernach bezeugt er der bittenden Heidin das Vorrecht Israels. Auf die wunderbare Speisung folgt die Ablehnung des Zeichens, auf die Erteilung des Apostolats an Petrus die Verpflichtung zum Sterben, auf die unbeschränkte Verheissung für den Glauben-

¹⁾ Matth. 8, 19—22.

den, die ihm über alles Macht gibt, die Anleitung zur Gemeinschaft mit der Synagoge und die Beseitigung der Grösse im Jüngerkreis, auf die Entsagung der Jünger, mit der sie auf alles verzichteten, die Erteilung der Throne an sie zur Teilnahme an Jesu richterlichem Werk. Neben die Frau, die für Jesus alles opfert, ist der Jünger gestellt, der ihn für Geld verrät, neben das Abendmahl der Kampf in Gethsemane, neben das Bekenntnis Jesu vor dem Priester die Verleugnung des Petrus, neben die Verpflichtung der Jünger zum Martyrium durch Israel ihre Sendung an die Völker durch den Auferstandenen. Nach der Meinung des Evangelisten wird durch diese Kontraste das Verhalten Jesu nicht rätselhaft; er sieht hier eine vollständige Einheit, den königlichen Willen Jesu in seiner vollkommenen Gnade und Gerechtigkeit, dessen Grösse uns dadurch sichtbar werden soll, dass die Grenzpunkte nebeneinander gestellt sind, bis zu denen sich sein Wort und Werk erstreckt.

Da sich gegebene Stilformen mit grosser Kraft auch auf neue Bildungen übertragen, ist es nicht unmöglich, dass die Methode, nach der das Rabbinat die Überlieferung formte und rezitierte, als Vorbild auch auf den Unterricht in der christlichen Gemeinde Einfluss gewann. Wirksamer als durch die Nachahmung wird aber die Ähnlichkeit der Überlieferungen durch die Gleichartigkeit ihres Zwecks herbeigeführt. Wie der jüdische Unterricht durch die Erinnerung an die Väter den Wandel der Späteren regeln will, so dient der evangelische Bericht dazu, um der Gemeinde den Gehorsam gegen Jesus zu ermöglichen. Dass die Nachahmung der jüdischen Lehrmethode dabei nur eine untergeordnete Bedeutung hat, ist dadurch gesichert, dass sich die Ähnlichkeit mit ihr nur auf die Form des Berichts beschränkt, während kein einziges Stück bei Matthäus oder sonst in den Evangelien eine halachische Absicht hat und dazu redigiert ist, um die Christenheit zur Nachahmung Jesu anzuleiten. Diejenige Deutung des Matthäus, die aus ihm ein Gesetzbuch oder ein Lehrbuch der Ethik macht, das durch eine Sammlung von Beispielen aus der Geschichte Jesu der Gemeinde zeigen wolle, wie sie sich in jeder Lage zu verhalten habe, missversteht ihn ganz. Alle Stücke seines Berichts sind durch den Gedanken bestimmt, dass Jesus als der Herr nicht neben, sondern über der Christenheit stehe, so dass sie durch sein

Wort und Werk erfährt, was sie von ihm zu erwarten hat und wodurch sie ihm gehorcht.¹⁾

Daran, dass der Bericht über Jesus nicht als Gesetzbuch auftritt, wird sichtbar, dass sich in ihm kein Gegensatz gegen die spätere Entwicklung der Kirche ausprägt. Da die Erträge der apostolischen Arbeit nicht in die Darstellung hineingelegt sind, stellen sich das Wort des Herrn und das der Apostel nebeneinander und der Grund zur Zerteilung des Kanons in das Evangelium und die Lehre der Apostel wird gelegt. Die Gemeinde weiss mit klarem Bewusstsein, dass sie vieles sagt und tut, was in der Geschichte Jesu noch keinen Raum hatte. Schon die Abfassung eines die Worte Jesu sammelnden Buchs gehört hieher, da Jesus den Jüngern kein heiliges Buch übergab. Der Christus der Evangelien verkündet nicht seinen königlichen Namen; dagegen besteht die Predigt der Gemeinde in dem Satz, dass Jesus der Christus sei. Jesus sammelt keine Gemeinde und gibt ihr keine Verfassung; die Apostel begründen und ordnen die Kirche. Jesus betreibt keine Heidenmission; die Apostel betreiben sie. Der Besitz der späteren Kirche wird nicht in die Darstellung zurückgetragen und der Lokaltön, den die Lage Jesu allen seinen Worten und Handlungen gab, wird den Erinnerungen an ihn nicht genommen. Nun liesse sich von den geschichtlichen Analogien her die Vermutung begründen, dass bei der Sammlung der Erinnerungen an Jesus die Tendenz mitwirkte, die Gemeinde bei dem festzuhalten, was sich als die eigne Lehre Jesu und die ursprüngliche Verfassung der Jüngerschaft bezeichnen liess. Dann träte das Evangelium aber unvermeidlich als das Gesetzbuch auf, dem sich die Kirche zu unterwerfen habe. Wir erfahren auch von Matthäus in aller Deutlichkeit, warum dieses Motiv bei der Gestaltung des evangelischen Berichts nicht hervortreten konnte; denn er schliesst mit der Anweisung des Auf-erstandenen an die Jünger, die ihnen die Sendung an die Völker erteilt und ihnen dafür seine Gegenwart und Leitung verheisst. Dadurch ist mit den Erinnerungen an die eigne Arbeit Jesu der Vorblick auf die neue Zeit verbunden, die nun durch die Arbeit der Jünger gefüllt wird, und die Bewahrung der Erinnerungen an ihn wird nicht zur Verhinderung, sondern zur Begründung ihrer neuen Wirksamkeit benützt.

¹⁾ Vgl. I 243.

In der Auswahl der Sentenzen und Werke Jesu besteht der Anteil des Evangelisten an seinem Bericht. Dass das Buch des Matthäus das mächtigste des Neuen Testaments geworden ist, beruht auf seinen Reden Jesu. Der Mann, der ihnen diese Gestalt gegeben hat, gehört neben Paulus und Johannes zu den grossen Religionslehrern der Menschheit. Die Parallelen machen aber gerade bei den Reden sichtbar, dass uns sowohl ihre Reihenfolge, durch die sie einen wohl überlegten Lehrgang bilden, als die Fassung und Ordnung der einzelnen Sentenzen nicht nur den Besitz der gesamten Gemeinde, sondern auch die Arbeit und das Urteil des ersten Evangelisten vorlegen, während am erzählenden Teil seines Berichts schwerlich ein gesichertes Urteil darüber zu erreichen ist, wie weit auch er seine Gestalt der Arbeit des Matthäus verdankt.¹⁾

An die Beschränkung der Darstellung Jesu bloss auf seine Worte hat in der ersten Zeit niemand gedacht.²⁾ Erst der griechische Gedankengang führte auf die Trennung des Worts vom Werk, weil man den Christusgedanken nicht mehr verstand und darum im Wort Jesu das Bleibende suchte, das, was allein den innerlichen Zusammenhang zwischen ihm und der Gemeinde herzustellen vermöge. Da Matthäus Jesus als den Christus verkündigt, sieht er in ihm den Herrn, nicht nur den Lehrer, den Schöpfer der ewigen Gemeinde, nicht den der ewigen Theorie. Er begehrt nicht Psychologie oder Moral oder Physiologie von ihm, auch nicht die Beschreibung des Himmels und des göttlichen Wesens, sondern die Gewährung des Lebens durch die Erlösung vom Bösen. Darum bezeugen ihn seine Werke, durch die er zum Schöpfer der in der Gnade Gottes lebenden Menschheit wird. Dadurch bewahrt Matthäus die Vorstellung Jesu über Gottes Offenbarung am

¹⁾ Bekanntlich liegt die literarhistorische Frage, ob Matthäus oder Markus für die ihnen gemeinsamen Stücke die Priorität haben, im Streit und vor den beiden Texten steht erst noch die mündliche Lehrtätigkeit in den Gemeinden, die beiden den Stoff bereitet hat. — ²⁾ Am Text des Matthäus ist eine Trennung der Reden von den erzählenden Stoffen nicht durchführbar. Was das zersplitterte Fragment aus Papias, das diese Versuche veranlasst hat, bedeutet und welchen Grund es hatte, ist nicht mehr festzustellen. Die aus Ägypten erhaltenen Stücke von Spruchsammlungen gehören nicht mehr der ersten Zeit an. Die zahlreichen Berichte über Jesus, die Lukas kannte, Luk. 1, 1, waren keine Spruchsammlungen.

Menschen und bleibt mit den Aussagen der Schrift über sie und auch mit der palästinensischen Frömmigkeit in Übereinstimmung. Gerade so nahm aber die Arbeit des Evangelisten seine Erkenntnis im höchsten Mass in Anspruch, weil er nicht nur erzählen will, was sich einst zugetragen habe, sondern Jesus dazu beschreibt, damit der Glaube an ihn entstehe und der Hörer durch ihn zu Gott berufen sei. Die Geschichte Jesu wird ihm also dazu erzählt, damit er erkenne, wie Gott sich zu ihm verhalte, so dass er durch die Geschichte die Lehre erhält, die ihm seinen Anteil an Gottes Gnade erkennbar macht. Der Evangelist berichtet nicht Vorfälle, sondern Taten, die im Willen ihren Grund und daher das Wissen bei sich haben, Taten des Christus, die aus dem Willen Gottes entstehen und darum die höchste Lehre in sich tragen. So wird hier aus dem Erzählen zugleich die höchste Denk- und Lehrarbeit.

b) Das Urteil über Israel.

An der Auswahl der Stoffe wird sichtbar, dass Matthäus der nationalen Frage, was aus Israel werde, eine entscheidende Bedeutung zuerkennt. Er erzählt die Geschichte Jesu als den Abschluss der Geschichte Israels. Seine Botschaft sagt, dass Jesus Israel zu Gott beruft, dass es umsonst berufen und darum gerichtet wird und wie Gottes Herrschaft dennoch kommt. Alle Reden Jesu, die Matthäus hervorhebt, dienen der Begründung dieser Erkenntnis, die Bergpredigt, die das Urteil Jesu über die jüdische Frömmigkeit enthält, die Rede bei der Aussendung der Jünger, die den Kampf Israels gegen seine Boten darstellt, die Rede über Gottes Herrschaft, die sie im Werk Jesu dazu zeigt, damit erkannt werde, wie Israel den Zugang zu ihr fände und weshalb es von ihr ausgeschlossen wird. So kommt es, dass Jesus einzig von seinen Jüngern das Bekenntnis zu seinem königlichen Recht verlangt und empfängt. Darauf zeigt Jesus der Jüngerschaft die Normen, die ihre Gemeinschaft ordnen, nicht mit einem universalen Ausblick, der sie als die Führer der Menschheit und Schöpfer der allgemeinen Kirche beschriebe, sondern so, dass ihre ganze Kraft darauf gerichtet ist, dass sie sich innerlich von der jüdischen Sünde scheiden und im Gehorsam gegen Jesus den Schwachen und Verirrten dienen. Die letzte Rede spricht die Verurteilung Israels aus und wendet den Blick der Jünger

vom Gericht über Jerusalem hinaus zur neuen Erscheinung des Christus. Der Schluss des Ganzen besteht in der Sendung der Jünger zu allen Völkern durch den Auferstandenen, womit die nationale Frage ihre endgültige Beantwortung erhält.¹⁾

Hier haben wir deutlich eine Darstellung Jesu für die jüdische Christenheit vor uns. Der Anschluss an ihn gilt als unmöglich, wenn nicht darüber Klarheit erreicht ist, was Israel, sein Gesetz und Tempel, das Rabbinat und der Pharisäismus vor Gott sind und wie Jesus sich zu ihnen stellt. Wie Matthäus die nationale Frage beantwortet, daran haftet keine Zweideutigkeit. Die Wahrheit und Gültigkeit der Israel gewährten göttlichen Offenbarung wird mit feierlichem Nachdruck bestätigt. Jesus ist mit dem ganzen Gesetz eins und hat in seiner Erfüllung seinen Beruf. Darum wird auch dem Rabbinat die Befugnis zu lehren und zu richten nicht bestritten; es sitzt auf Moses Stuhl. Israels Fall wird nicht aus einer mangelhaften Offenbarung oder ungenügenden Unterweisung hergeleitet, sondern daraus, dass es das ihm gegebene Gebot übertritt. Denn der Besitz der echten Heiligtümer und des wahren Gottesworts rechtfertigt Israel nicht. Sein Verhalten wird als sündlich verworfen und die Forderung der Umkehr an die Gemeinde gerichtet. Da dies sowohl durch Jesus als durch seine Boten vergeblich geschieht, fällt Israel an seiner Schuld. Seine Zeit ist vorbei, und wie Jesus, so haben auch seine Boten die Pflicht, ihm den nahenden Untergang anzukündigen. Das Reich erbt Jesu Gemeinde.

Scharf hebt sich die neue Gemeinde, die jetzt Jesu Boten sammeln, von der alten ab. Sie tritt als völlig von ihr geschieden neben diese und bleibt neben ihr eine kleine Schar. Die Trennung entsteht aber nicht durch eine Polemik gegen die nationale Verfassung der alten Gemeinde; vielmehr wird die volkstümliche Basis ihrer Frömmigkeit zusammen mit ihrem

¹⁾ Auch von den besonderen geschichtlichen Stoffen des Matthäus beziehen sich einige auf die nationale Frage: das Geschlechtsregister und Josephs Ehe mit Maria gibt Jesus seinen Platz im Haus Davids; da Jerusalem die Stadt des Herodes ist, beginnt der Kampf Israels gegen den Christus gleich bei seiner Geburt; der Spruch über die Tempelsteuer ordnet das Verhältnis der neuen Gemeinde zur alten; die Vorgänge beim Tod des Judas, die Erklärung der Judenschaft, dass sie die Schuld an Jesu Tod auf sich nehme, und die Verkündigung der Auferstehung an die Hohenpriester durch die Grabwache zeigen, wie sich die Judenschaft dem Christus widersetzt,

ganzen religiösen Besitz als göttliche Stiftung geehrt. Der Gegensatz »Volksreligion« oder »individuelle Frömmigkeit« greift in die Stellung des Matthäus gar nicht ein.¹⁾ Die Trennung der Christenheit von der alten Gemeinde wird einzig durch das Busswort Jesu herbeigeführt, einzig durch die Verurteilung der jüdischen Sünde. Die alte Gemeinde stirbt nicht deshalb, weil sie eine Nation ist, sondern weil sie Gott nicht gehorcht.

c) Die Ethik.

Für die Frömmigkeit der Christenheit ergibt sich aus dem Urteil über Israel, dass sie an der Busse²⁾ den zentralen Vorgang hat. Sie besteht darin, dass die Jünger Jesu ihren bösen Willen richten und den guten Willen Gottes tun, wie ihn Jesus ihnen sagte. Nicht nur geschichtlicher Sinn oder künstlerischer Takt haben Matthäus bewogen, die langen Spruchreihen so zu erhalten und zu ordnen, wie er es tut; darin wird der Grundwille sichtbar, in dem seine Frömmigkeit besteht. Denn die Gemeinde Jesu unterscheidet sich von denen, die er verwirft, dadurch, dass sie dem Bussruf gehorsam ist. Ihr Existenzgrund würde zerstört, wenn auch sie der Sünde Raum gäbe. Daran, dass die Christenheit unter denselben Normen stehe, die auf Israel angewendet werden, wagt sich kein Zweifel.³⁾ Denn wenn sich mit dem Urteil über die jüdische Sünde Parteilichkeit verbände, so verlöre die an Israel gerichtete Berufung zur Umkehr jede Kraft und Jesu Reinheit wäre geleugnet und der Glaube an ihn tot. Weil sich die Gemeinde von Israel deshalb trennt, weil sie nicht in seine Sünde willigt, so besteht ihre Pflicht darin, dass sie nun ihrerseits im Gehorsam gegen Christus den göttlichen Willen tue.

¹⁾ Da die Vorstellung verbreitet ist: der von Jesus oder doch von Paulus herbeigeführte religiöse Fortschritt bestehe in der Bestreitung der Volksreligion, so erschienen die Sätze des Matthäus, die die nationale Verfassung Israels als von Gott ihm gegeben ehren, 5, 17—19. 10, 5. 6. 19, 28. 23, 2. 3, als Polemik gegen Jesus oder doch gegen Paulus. Aber die hier verwendete Vorstellung ist historisch unbrauchbar. An eine Bestreitung der Volksreligion deshalb, weil sie Volksreligion war, hat in der ersten Zeit niemand gedacht. — ²⁾ Zum Sinn des deutschen Worts Busse ist das I 37 Gesagte nicht zu vergessen. — ³⁾ Das, was Matthäus zum letzten Wort Jesu an die Jünger macht, hat in dieser Hinsicht beredete Deutlichkeit; er schliesst mit denen, die umsonst auf den Christus hoffen, sein Gut umsonst empfangen haben und seinen Brüdern die Wohltat verweigern.

Schon in der Fassung der einzelnen Gnomen wird dieses Ziel fortwährend sichtbar, da Matthäus nie von der Gabe des Christus redet, die den Besitz und Vorzug seiner Gemeinde schafft, ohne dass sofort die Warnung hinzutritt, die den Missbrauch der Gnade bekämpft. Die Berufung des Zöllners, die das vollkommene Vergeben Jesu bezeugt, leitet eines der schärfsten Strafworte Jesu ein, das den Gerechten die Berufung versagt. Die Übertragung ihres hohen Berufs an die Jünger hat sofort die Warnung bei sich, die ihnen die aus ihm entstehende Pflicht einschärft; sie sind das Salz für die Erde, aber sie wissen, was mit dem dumm gewordenen Salz geschieht. Die erste Darstellung der kommenden Herrlichkeit Jesu verwendet nicht etwa den Gedanken, dass seine Jünger dann die Throne neben ihm erhalten, sondern verurteilt die, die zwar in seinem Namen das Grösste wirken, zugleich aber Gottes Willen übertreten. Von der Fürsprache Jesu, durch die er den Seinen Gottes Wohlgefallen zuwendet, wird nicht geredet, ohne dass er ihnen droht: er werde sie verleugnen, wenn sie ihn verleugnen; vom Geist Gottes, der in den Jüngern reden wird, ist zuerst da gesprochen, wo sie zum Martyrium gestärkt und gegen die Verzagttheit und Untreue geschützt werden, zu der sie die Verfolgung verlocken kann. Von der Gegenwart des Geists in Jesus selbst wird deshalb gesprochen, weil seine Lästerung die ewige Verstossung begründet. Die Darstellung der göttlichen Herrschaft, die die vollkommene Gnade Gottes erkennbar macht, wird durch ihre Form zugleich zum Gerichtsakt und beschäftigt sich auch in ihrem Inhalt ernst mit dem göttlichen Rechtsvollzug. Die Ankündigung des Kreuzes veranlasst Matthäus nicht zu Worten, die seine befreiende und versöhnende Wirkung preisen, sondern hat die Berufung der Jünger zum Martyrium bei sich, und das Wort, das den Wert der Kreuzestat ausspricht, dient dem Kampf gegen den Wunsch der Jünger, so zu herrschen, wie der Mensch die Herrschaft versteht. Die vergebende Gnade wird Petrus in ihrer ganzen Grösse dann vorgehalten, wenn er die Sündlichkeit seiner Weigerung, dem Menschen völlig zu vergeben, einsehen soll, und ihre Darstellung endet mit der feierlichen Drohung, dass er durch die Verweigerung der Vergebung Gottes Gnade verlöre. Die Beschreibung des hochzeitlichen Festes, das der König seinem Sohn bereitet, endet mit der Ausstossung dessen, der ohne Festkleid

kam.¹⁾ Dieser beständig wiederkehrenden Fassung der Sentenzen entspricht, dass die sehr ernst gehaltene Passionsgeschichte nicht durch einen reichen Osterbericht überboten wird und dass für diesen die Einsetzung der Jünger in ihren apostolischen Dienst das Hauptstück ist.

Demselben Ziel dient die Auswahl der grossen Reden. Sowohl die Bergpredigt als die Rede bei der Aussendung zeigt den Jüngern, wo die Sünde für sie beginnt, und stählt sie gegen die Versuchung. Auch die Rede über Gottes Herrschaft hat ihr Ziel darin, die Anstösse zu beseitigen, an denen der Jünger fallen kann. Die für den Bruderkreis gegebenen Regeln beschäftigen ihn ausschliesslich mit seiner ethischen Aufgabe und das Abschiedswort stellt nicht Gottes Herrlichkeit und die königliche Wirksamkeit des Christus dar, sondern gibt dem Jünger die Waffen, mit denen er, wenn er von Jesus getrennt ist, die Anfechtung überwinden soll, und zeigt ihm durch die Gleichnisse, wie er die Hoffnung sich zum Gewinn und wie er sie sich zum Schaden haben kann. Demgemäss macht das Schlusswort die Taufe und den Gehorsam gegen Jesu Gebot zum Merkmal der neuen Gemeinde, die somit aus denen besteht, die vom Christus die Vergebung empfangen und deshalb seinen Willen tun.

Die Busse, die Matthäus begründet, ist nicht qualvoll, sondern ein freudiges Werk; denn sie tut das Schlechte weg und begründet die Liebe. Absichtsvoll wechselt Matthäus mit dem Arbeits- und dem Festbild, die beide der Gemeinde gleichzeitig gelten. Was sie bewegt, alles an Gottes Herrschaft zu setzen, ist die Freude am gefundenen Schatz und die Aufopferung des Lebens wird von ihr nicht nur getragen, sondern begehrt, weil sie ihr den Gewinn des Lebens bringt, und die Habe wird deshalb hingegeben, weil sie dadurch in Gott reich wird. So gelangt der Jünger zur Teilnahme an Gottes Herrschaft. Über dem richtenden Werk des Christus, durch das er Israel verwirft und alles Böse aus seiner Gemeinde ausstösst, steht unerschüttert sein positives Ziel, die herrliche Herrschaft Gottes, durch die die vollendete Gemeinde entsteht.

Es wird aber zum Merkmal der von Matthäus vertretenen Frömmigkeit, dass er den negativen Sätzen, die sichtbar

¹⁾ Matth. 9, 13. 5, 13. 7, 21. 10, 32. 33. 19. 20. 12, 28. 32. Kap. 13. 16, 24—27. 20, 28. 18, 23—35. 22, 11—14.

machen, was der Jünger abzustossen hat, die erste Stelle gab. Dass der Zorn, der Hass, die Verweigerung der Vergebung verschwinden muss, das ist deutlicher gesagt als, wie wir einander die Liebe erweisen. Ihre Vollkommenheit wird dadurch ausgesprochen, dass sie auch dem Feind erwiesen wird; damit ist gesichert, dass der Hass ganz beseitigt wird, aber noch nicht gezeigt, worin ihre positive, fruchtbare Arbeit besteht. Statt dem Mamon sollen wir Gott dienen; wie wir dem Mamon dienen, das kommt deutlicher zur Darstellung als, worin der Dienst Gottes besteht. Statt zu sorgen sollen wir glauben; aber nur der negative Satz bekommt die reiche Ausführung, die uns zeigt, wie wir uns der Sorge erwehren. Ebenso bekommt die Aussendungsrede durch das ihren Inhalt, was der Jünger nicht tun soll, dass er nicht dem Gewinn nachgehe, nicht sein Leben schütze und sich nicht vor den Menschen fürchte. Die Gleichnisse heben das, was die Saat verdirbt, deutlicher hervor als, was die grosse Ernte schafft, dass es in der Gemeinde Böse gibt, deutlicher als, wie die Söhne des Reichs entstehen, dass der Erwerb des Schatzes den Verzicht auf alles verlangt, stärker als, worin sein Wert besteht, dass das Netz auch solches fängt, was weggeworfen wird, deutlicher als, dass jetzt allen das Reich angeboten wird. Die Reden an die Jünger behalten denselben Charakter. Auf das Ärgernis wird die Aufmerksamkeit gerichtet, nicht auf den Wert der Hilfe, die wir einander gewähren, auf den Verlust der Vergebung durch die Verweigerung der Vergebung, nicht auf die Grösse der Gnade, die uns gegeben ist. Die letzten Worte stählen den Jünger gegen das, was ihm zur Sünde würde, dagegen, dass er verzage und die Hoffnung preisgebe. Deutlicher als die klugen Gäste, die das Fest empfangen, und als die treuen Knechte, die das Lob des Herrn erhalten, ist das Bild der Törrinnen und des untreuen Knechts. Der Kampf mit dem verwerflichen Willen ist an der Arbeit der Gemeinde das wichtigste Stück. Sie erkennt und tut das Gute dadurch, dass sie das Böse von sich tut.

Neben der Busse, die jedes selbstsüchtige Verhalten richtet und sich zur Liebe entschliesst, steht bei Matthäus der Glaube, dem die unbegrenzte Verheissung gegeben wird, weil Gottes Macht für die Glaubenden eintritt. Was Glaube sei und wie Jesus ihn schätzte und erhörte, dafür ist die

Beispielsammlung bei Matthäus reich, und sie zeigt, dass die Gemeinde den Glauben an ihrer Frömmigkeit als dasjenige Verhalten auszeichnet, das ihr die Gabe Jesu verschafft.¹⁾ Daran, dass die Verwendung des ganzen Willens zum Gehorsam gegen Jesu Gebot den Glauben störe, hat Matthäus nie gedacht; sie begründet ihn.

Diese Frömmigkeit fügt sich mit der Lebensgeschichte des Matthäus zu einer deutlich erkennbaren Einheit zusammen.²⁾ Den Schluss fand die erste Hälfte seines Lebens, die er als eine Zeit der Gottlosigkeit verurteilte, durch seine Begegnung mit Jesus, der ihm durch seine Berufung seine alles vergebende Gnade gewährt. Daran schliesst sich in gerader Folge ein Christenstand, dessen Grundwille auf die Abwehr des Bösen geht. Seine Busse kann nicht ungläubig, nicht durch den Verdienstgedanken und den Zweifel an Gottes Gnade verunreinigt sein; denn die Bekehrung war ihm dadurch gewährt, dass ihm Jesus seine Gemeinschaft und das Apostolat verlieh. Wohl aber entsteht aus einer solchen Bekehrung die bleibende Gegnerschaft gegen das Böse in den Gestalten, die einst die Verschuldung bewirkt haben, gegen die Härte, die Lüsterheit, die Geldgier, die falsche Liebe, die nicht das, was Gottes, sondern das, was des Menschen ist, begehrt. An ihre Stelle tritt nun die zu Gott gewendete Liebe, die dem Nächsten das Gute tut, und der Täter des göttlichen Willens ist geboren. Das hat Matthäus nicht nur für sich allein bei Jesus erlebt, sondern das galt dem ganzen Israel. Dadurch war er vom Pharisäismus und allen Autoritäten der alten Gemeinde frei. Sie hatten ihm nicht geholfen, konnten es auch nicht, sondern hatten ihn bloss geächtet und gerichtet und dadurch in seiner Sünde festgehalten. Einzig Jesus hatte ihm den Weg zu Gott geöffnet und sein Glaube war ohne

¹⁾ Kein anderes Thema wird in derselben Weise entwickelt, weder wie die Reue zustande kommt und das Böse überwindet, noch wie die Liebe ihre Arbeit vollführt. Die Gemeinde soll vor allem das wissen, wie man glaubend zu Jesus tritt und wie er sich zum Glauben stellt.

— ²⁾ Selbstverständlich lässt sich gegen diese Erwägung einwenden, dass sie die Grenzen der Beobachtung überschreite. Andererseits kann ich den Satz nicht für eine leere Theorie halten, dass verschiedene Typen der Frömmigkeit immer geschichtlich begründet sind. Gilt diese Regel, so wird bei den neutestamentlichen Dokumenten wenigstens die Frage unvermeidlich, wie sich die ihren Verfassern zugeschriebene Geschichte zu dem von ihnen vertretenen Typus der Frömmigkeit verhalte.

Bruch allein auf den Christus gestellt. Aber ein Gegensatz zur Schrift und Religion Israels entstand hier nicht; denn seine Sünde war auch durch die Schrift verworfen und seine Bekehrung zugleich eine Rückkehr zur Schrift. Jesus hatte ihn wieder zum Israeliten gemacht, aber so, dass er nun demjenigen Israel angehört, das im Christus seinen Herrn hat, und kein anderes Israel kennt.

d) Der Christus.

Wo die nationale und die ethische Frage die erste Stelle haben, da hat in der Betrachtung Jesu der Christusgedanke die leitende Bedeutung. Wie sich Jesus zur Gemeinde stellt, was er von ihr verlangt und aus ihr macht, das ist hier der Hauptpunkt der Darstellung. Der Herrschaftsgedanke bleibt aber gegen jede irreligiöse, selbstische Fassung völlig geschützt. Den Beweis dafür, dass Jesu Herrschaft in Gott begründet sei, führt Matthäus nicht durch Worte Jesu, die seinen Verkehr mit Gott darstellen, sondern durch die Tatsachen. Weil er Jesus als den beschreibt, der seine Herrschaft von Gott empfängt, nicht aber sich selbst erwirbt, deshalb beginnt er mit der Geburtsgeschichte: durch Gottes Wunder wird Jesus erzeugt.¹⁾ Darum ist auch der Wunderbericht ein wesentlicher Teil seines Evangeliums: durch Gottes Zeichen wird Jesus geoffenbart. Darum vertritt Matthäus ebenso nachdrücklich wie die besondere Verheissung Jesu für seine Jünger seine universale Verheissung, die er allen

¹⁾ Hier liegt der Grund, der Matthäus an den in Kap. 1 erzählten Stoffen religiös beteiligt. Von Dokerismus, Widerwillen gegen die Ehe, Neigung zur phantasievollen Dichtung oder theologisierender Konstruktion wird gar nichts sichtbar. Die Vermutung, die Aussage über die wunderbare Erzeugung Jesu sei ein besonderes Theologumenon des Matthäus, dem erst er die Verbreitung in der Gemeinde verschaffe, ist dadurch ausgeschlossen, dass Marias Erlebnis gar nicht berührt und einzig festgestellt wird, warum Joseph dennoch mit ihr in die Ehe trat. Wer den Schlüssel zum Geheimnis des Christus sucht und gefunden zu haben glaubt, weist ihn mit eingehender Begründung seiner Notwendigkeit und Richtigkeit auf. Auch der Lukanische Bericht widerspricht dieser Annahme. Eher mag die Vermutung den Sachverhalt treffen, dass Matthäus einer apologetischen Erwägung Raum gebe und zeigen wolle, wieso Jesus, wenn er wunderbar erzeugt war, doch der Sohn Josephs und Maria Josephs Frau gewesen sei. Dann war aber auch der erste Satz in der Gemeinde vorhanden und wird nicht von Matthäus zuerst verbreitet, sondern von ihm gegen eine Einrede geschützt.

gibt, die in der Liebe handeln und Gottes bedürftig und gewärtig sind. Denn Jesus predigt nicht sich selbst, sondern arbeitet dafür, dass Gottes Wille geschehe. Der Gedanke, dadurch werde Jesu Königtum verhüllt, hat mit Matthäus nichts zu tun. Indem Jesus allen, die arm im Geist und barmherzig sind, Gottes Gnade gibt, macht er sichtbar, dass er nicht für sich selber streitet, sondern die Grösse und Gnade Gottes offenbart. Darum verlangt er von niemand die königliche Ehrung als von seinen Jüngern, denen der Vater seinen Namen offenbart, trägt im Gehorsam gegen Gott das Kreuz und wird von ihm dadurch zum Christus gemacht, dass er ihn auferweckt und wieder senden wird. Aus der Abhängigkeit Jesu von Gott, aus seiner Sohnschaft Gottes entsteht seine ganze Herrschermacht und darin sieht Matthäus den Beweis für Jesu königliches Recht. Darum hat auch die Übereinstimmung seiner Geschichte mit der Schrift, die Matthäus teils durch seine Zitate, teils durch die Anpassung der Erzählung an die Schriftworte zur Darstellung bringt, für ihn religiöses Gewicht; denn durch sie wird Gottes Walten in der Geschichte Jesu wahrnehmbar.¹⁾

Darum wird die Entsagung und Demut Jesu zu einem Hauptpunkt der Darstellung, nicht nur deshalb, weil Matthäus den Kontrast lebhaft empfindet, der zwischen dem königlichen Ziel Jesu und dem Ausgang seiner Arbeit besteht, sondern weil gerade an seiner Niedrigkeit offenbar wird, dass Gott den Christus führt. Die Sätze, die Jesu Sohnschaft Gottes in ihrer Vollständigkeit und Wunderbarkeit aussagen, sind mit absichtsvollem Nachdruck von den Worten umfasst, die seinen zur Verborgenheit und zu den Schwachen gewendeten Willen aussprechen.²⁾ Der vom Geist Erzeugte muss sich vor Herodes flüchten und wird nach Nazareth gebracht, der vom Geist Offenbarte darauf vom Satan versucht. Aus den letzten Stunden gibt Matthäus nur das Gebet, das die Verlassenheit Jesu ausspricht; kein Spruch und keine Handlung,

¹⁾ Kap. 2 hat die Geburtsgeschichte Moses im Auge, wohl in der Form, die bei Josephus vorliegt, wonach dem Pharao die Geburt Moses geweissagt wird, so dass er durch seinen Blutbefehl direkt Mose treffen will. Im Kreuzesbericht sind die Schriftworte und die Erzählung beständig ineinander gewoben, 26, 15. 27, 9. 34. 35. 39. 43, ebenso 21, 7. Eine Parallele zum Schriftbeweis ist der Satz, dass sich bei der Kreuzigung Jesu in allen Umständen der alles ordnende Wille Gottes gezeigt habe.

— ²⁾ Matth. 11, 25—30.

die seine Herrlichkeit sichtbar machten, dämpft den Ernst des Leidens. Auch seine Ostergeschichte steht unter dem Einfluss desselben Motivs; denn der Auferstandene führt seine Jünger aus Jerusalem heraus nach Galiläa in die Verborgenheit zurück. Das empfand Matthäus nicht als eine Erschwerung der Erkenntnis Jesu, sondern daran hat er unmittelbar ein Motiv zum Glauben. So wird Gottes Hand in der Geschichte Jesu deutlich und Gottes Grösse in seiner Herrschaft offenbar. Neben dem leidenden Christus steht deshalb im Passionsbericht die sichtbare Erweisung der göttlichen Regierung, die eben jetzt, wo Jesus von Gott verlassen ist, durch alles, was mit ihm geschieht, sein königliches Recht beweist. Ebenso greifen in der Weihnachtsgeschichte die himmlischen Mächte nicht dazu ein, um Jesu Verborgenheit zu verhindern, sondern um sie zu bewirken, doch so, dass er auch in seiner Niedrigkeit das königliche Werk vollbringt. Derselbe Gedankengang wird in der Auswahl der Zitate sichtbar, da Matthäus die Schrift dann anruft, wenn er Jesu Entsagung und Erniedrigung sichtbar macht.¹⁾ Da er durch sie das ist und tut, was die Schrift sagt, ist sie kein Anstoss mehr, sondern wird zum Grund des Glaubens. In derselben Weise haben alle jene Worte, die die Selbstlosigkeit Jesu ausdrücken, für Matthäus zu Jesus hinziehende Kraft: »Weil ich demütig bin, kommt zu mir.« An die Seligpreisung der Bergpredigt oder an die Antwort Jesu an den Täufer, die ihn einzig als den Helfer der Elenden beschreibt, oder an das Wort, das Gott allein als gut preist und alle an seine Gebote bindet, heftet sich für Matthäus kein Zweifel an der Sendung Jesu; vielmehr erkennt er in der Demut Jesu seine Grösse, in seiner Selbstlosigkeit die Wahrheit seiner Sohnschaft Gottes, weil sie dartut, dass er nichts als Gottes Willen will, nichts als den Gehorsam gegen Gottes Gebot lohnt und alle zu seiner Gemeinde zählt, die Gott gehorchen.

Offenbar wird das königliche Recht Jesu durch sein Werk, somit dadurch, dass er die gegen Gott gehorsame Gemeinde schafft. Seine Christologie gibt uns Matthäus deshalb dadurch, dass er uns den Jünger beschreibt, sowohl in seiner

¹⁾ Flucht nach Ägypten 2, 15; Tötung der Kinder 2, 17; Heimat in Nazareth 2, 23; Arbeit in Kapernaum 4, 14; Erbarmen mit den Leidenden 8, 17; Verborgenheit Jesu 12, 17; Rede in Gleichnissen 13, 35; Verrat durch Judas 27, 9.

religiösen Macht, durch die er lösen und binden kann, als in seiner sittlichen Hoheit, durch die er zu lieben und zu dienen vermag. Für Jesu eigne Beziehung zu Gott braucht er nicht mehr als den Geistgedanken, da er durch den Geist die Macht zur Ausführung des göttlichen Willens erhält.¹⁾ Durch den Geist ist er erzeugt, durch die Herabkunft des Geistes auf ihn offenbart und durch den Geist zu seinen Werken ermächtigt. Darum geschieht die Taufe wie auf seinen, so auch auf den Namen des Geists, da er seine Herrschaft dadurch betätigt, dass er seiner Gemeinde den Geist gibt. Diese Sätze sind nicht so das Eigentum des Matthäus, dass sie erst durch ihn entstanden und nicht von Jesus empfangen wären. Es ist aber auch für Matthäus bedeutsam, dass er in der Ausrüstung Jesu mit dem göttlichen Geist die zureichende Erläuterung seiner Sohnschaft und Herrschaft erkennt. Ihre Einzigkeit beruht ihm auf der Vollständigkeit, mit der Jesus nach Seele und Leib am göttlichen Geist die ihn gestaltende Macht besitzt. Weil er ganz durch den Geist lebt, steht er neben dem Vater und dem Geist, nicht neben den Menschen, sondern neben Gott.

Aus dieser Richtung der Christologie ergab sich für das Verhalten der Gemeinde, dass auch sie in der selbstlosen Demut ein unentbehrliches Merkmal hat. Eine grosstuende, prunkende Christenheit war für Matthäus eine unvollziehbare Vorstellung. So wäre ja die Verurteilung Israels seiner Hoffart wegen widerrufen und der Grund zur Trennung von der Synagoge wieder aufgehoben. Das bestimmt die ganze Arbeitsweise des Evangelisten. Rhetorik, apologetische Künste, jede auf den Leser eindringende Äusserung des Affekts unterbleibt. Die Ruhe, die über den Bericht ausgebreitet ist, ist höchst merkwürdig. Matthäus sagt seinem Volk, mit dem er sich in starker Liebe eint, das Sterben an, sieht im Pharisäismus den Gegner, den er zerbrechen will, und hat in Jesus den Herrn, den er allen zeigen und vor dem er alle beugen möchte; aber die Ruhe des Berichts wird nie durch einen starken Affekt durchbrochen. Sie entsteht aus der Überordnung des sittlichen Ziels über alle andern Interessen und aus der befestigten Gewissheit des Glaubens. Matthäus begehrt nur das eine, dass die Gemeinde richtig handle; nur das Werk hilft ihr und zur Ausrichtung des

¹⁾ Matth. 1, 18. 3, 16. 12, 28. 28, 19.

Werks braucht sie Besonnenheit. Ihr Werk hat seinen Grund im Glauben, der ihr auch in den höchsten Anliegen die Sorglosigkeit gewährt. Gott selbst wird seine Herrschaft offenbaren und so, wie er sie herstellt, ist sie der Erweis seiner vollkommenen Gnade und seiner vollkommenen Gerechtigkeit.

Darum hat die Christenheit auch ihren neuen religiösen Besitz, den ihr die Kenntniss Jesu verschafft, nicht herauszustreichen und auszustellen, so wenig sie ihn verleugnen darf. Daraus, dass Matthäus einen trinitarischen Gottesgedanken hat, ist in der Kirche schon früh der Schluss gezogen worden: er habe in ihm das Merkzeichen der Christenheit und den Trennungsgrund von der Synagoge gesehen, so dass die Verschiedenheit des Gottesgedankens beide Religionen und Gemeinden von einander scheide. Der ganze Bericht über Jesus wird aber unverständlich, wenn Matthäus die Christenheit deshalb von der Judenschaft ablösen wollte, weil sie eine verbesserte Kenntniss von Gott habe und die trinitarische Formel gebrauche. Freilich ist es die Gabe des Christus, dass sie Gott so kennt und so nennen kann. Dadurch erhält ihre Taufe ihre Heilsmacht und ihr Glaube seinen Grund, wie es andererseits Israels Sünde und Fall ist, dass es den Sohn verwirft und den Geist verachtet. Allein nicht schon dadurch wird der Wille des Christus getan, dass der Jünger Gott so nennt, sondern dadurch, dass er tut, was der Bussruf Jesu von ihm verlangt. Dieselbe Erwägung ordnet den Gebrauch der Christologie. Matthäus glaubt, der Christus sei bei seiner Gemeinde. Daraus entstand für ihn keine christologische Spekulation, kein Bemühen, einzelne Erlebnisse als das aufzuzeigen, worin sich die Gegenwart des Christus kundthue. Seine Rechtfertigung besteht nicht darin, dass er weiss, wie der Christus bei ihm ist, und dies in besonderen Wirkungen erlebt, sondern darin, dass er tut, was er ihm befohlen hat. Dadurch macht Matthäus seine Trennung von der Synagoge gleichzeitig vollständig und frei vom sektenhaften Zank. Vollständig ist sie, denn sie besitzt den unerbittlichen Ernst der sittlichen Notwendigkeit und begründet deshalb die Bereitschaft zum Martyrium; wer Jesus preisgäbe, der vollzöge den Abfall von Gott. Zugleich bleibt die Unterscheidung von der Judenschaft frei von allem sektenhaften Stolz. Denn sie wird nicht durch die besondere Erkenntniss oder Begabung der Christenheit begründet, sondern

durch den für alle gültigen Willen Gottes, den man dadurch tut, dass man liebt, und damit ist alle religiöse Hoffart weg.

An der Entsagung und dem Leiden des Christus, denen die Demut und das Leiden seiner Gemeinde entspricht, kann nur ein solcher Glaube entstehen, der die Hoffnung bedarf, hat und pflegt. Darum ist bei Matthäus das Herrlichkeitsbild der Verheissung das Hauptstück der Christologie.

2.

Das Verhältniß des Matthäus zur griechischen Kirche.

Obwohl das Evangelium des Matthäus nach seiner Form und nach seinem Inhalt vollständig mit der palästinensischen Christenheit verwachsen ist, wurde es auch von der griechischen Kirche übernommen, die gleichzeitig die Erinnerung an Paulus dadurch bewahrte, dass sie seine Briefe in ihren Gottesdiensten verwendete. Dieser Vorgang verdeutlicht als ein konkreter Einzelfall die umfassende Tatsache, dass die beiden Zweige der Kirche durch eine starke Gemeinschaft und einheitliche Überzeugungen verbunden gewesen sind. Auf der Seite der griechischen Kirche liegt die Voraussetzung des Vorgangs darin, dass Paulus und die andern Männer, die sie sammelten, keine religiösen Sonderbildungen unternahmen, sondern in ihrem ganzen Verhalten durch Jesu Geschichte und Wort geleitet blieben. Matthäus begründet seinerseits die Gemeinsamkeit des Evangeliums in der ganzen Kirche dadurch, dass er mit der Beziehung des Worts Jesu auf Israel der griechischen Christenheit alles gab, was sie zur Begründung ihres Glaubens bedurfte. Negative Formeln, er habe ihr den Raum freigelassen, und ähnliches, reichen an den Tatbestand nicht heran. Kirche entsteht durch Gemeinschaft, nicht nur durch Toleranz, die den andern gewähren lässt. Dass die griechischen Gemeinden ihrerseits diese Gemeinschaft wirksam betätigten, indem sie das Evangelium des Matthäus gebrauchten, das wurde nicht schon dadurch möglich, dass es sie nicht bestritt, sondern nur dadurch, dass es die für ihren Christenstand unentbehrlichen Überzeugungen enthielt.

Dafür, dass die nationale Frage, was Jesu Sendung für Israel bedeute, das volle Gewicht eines religiösen Anliegens erhalten konnte, war der griechischen Christenheit auch von

Paulus das Verständnis verschafft worden; er selbst war an dem, was aus Israel wurde, religiös beteiligt und hat auch von den geborenen Griechen verlangt, dass sie die an Israel ergangene Berufung Gottes ehren und die Verbindung, in der die Sendung des Christus mit ihr steht, nicht übersehen. Darum war Matthäus dadurch, dass er an Jesu Arbeit darstellt, wie sich durch sie Israels Geschichte schliesse, von den griechischen Gemeinden nicht getrennt. Ein Unterschied entstand an dieser Stelle allerdings, weil die universale Predigt nicht daran ihr Thema hatte, was Jesus für die Juden sei, sondern daran, was er für die Menschheit sei. Indem aber Matthäus das Verhältnis Jesu zu Israel so beschreibt: er habe Israels Sünde verworfen und zu seiner Gemeinde die gemacht, die sich bekehrten, so war den griechischen Gemeinden damit die Rechtfertigung ihres Glaubens verschafft, wofern sie sich nur dadurch als zum Christus bekehrt erwiesen, dass sie das, was der Herr gerichtet hatte, liessen und, was er verlangt hatte, taten, und hiez zu war die griechische Christenheit da, wo sie Paulus gehorchte, mit aufrichtiger Entschlossenheit bereit. Sie sah das Ziel der Sendung Jesu in der Befreiung der Menschheit vom Bösen durch ihre Versöhnung mit Gott, durch die sie Gott gehorsam wird und seinen Willen tut. Freilich waren bei Matthäus alle theologischen und kirchlichen Anliegen, die die griechischen Gemeinden beschäftigten, dem einen Ziel nachgesetzt, dass der gute Wille im Gehorsam gegen das Gebot Jesu das gute Werk finde. Weil aber Matthäus in seine Busse und Liebe keine ungläubige Tendenz legt, sondern über die Pflicht der Gemeinde das Werk Gottes stellt, der durch den Christus seine Gnade an der Menschheit offenbart, so empfand die griechische Kirche sein Wort nicht als eine Gefährdung ihres Glaubens. Sie war ihrerseits bereit, alle Erkenntnis und Gabe Gottes dazu zu benutzen, um im Christus das gute Werk zu tun.

Der Vorgang wird oft als religiöser Synkretismus gedeutet, der zu vereinigen versuche, was nicht verbindbar sei. Nicht nur die griechischen Gemeinden, sondern auch Matthäus sei seinem Einfluss unterlegen und habe seine Darstellung Jesu für Widersprüche geöffnet, die er unversöhnt neben einander setze. Jesus gehorche bei ihm dem Gesetz, verzichte auf keinen Strich der Schrift und lasse keinen Unterschied zwischen ihren Geboten zu, sondern erfülle sie ganz

und befreie sich und die Jünger dennoch von allen Satzungen, in denen der Pharisäismus den Hauptstoff für seine fromme Arbeit fand. Gleichzeitig halte Jesus am Vorzug Israels so fest, dass er auch die Arbeit der Apostel vollständig an Israel binde; dennoch ende der Bericht mit dem Auftrag des Auferstandenen an seine Boten, alle Völker zu berufen.¹⁾ Das Urteil in dieser Frage hängt zunächst davon ab, wie wir uns Jesu eigne Überzeugungen vorstellen. Wenn das Bekenntnis zu Israel und zur Schrift und die über ihnen stehende Freiheit das Merkmal Jesu waren und ihren einheitlichen Grund in seinem Sohnesbewusstsein hatten, so war dadurch die Stellung seiner Jünger bestimmt²⁾. Aber auch dann, wenn wir nur die Aufgabe der palästinensischen Christenheit erwägen, heftet sich an diese Aussagen des Matthäus keine Dunkelheit. Für sie war keine der beiden Überzeugungen entbehrlich, weder die, dass sich Jesus nirgends und niemals mit dem Gesetz im Streit befand, noch die, dass seine Verurteilung des Pharisäismus so vollständig war, dass er ihm auch seine Stützpunkte im Gesetz entzog. Nur dann, wenn die sittliche Unmöglichkeit des Pharisäismus vollständig zur Enthüllung kam, war die Trennung der Christenheit von Israel gerechtfertigt. Wer an die Erklärung des Matthäus, dass sich die Christenheit nicht deshalb vom Rabbinat scheide, weil dieses Unrichtiges lehre, die Bezeichnung Judaismus heftet, begeht einen groben historischen Fehler; im Gegenteil: nie wäre es zu einer von der Synagoge freien Kirche gekommen, wenn der Trennungsgrund in den Bereich der Lehre verlegt worden wäre und beide Gemeinden sich unter dem Gesichtspunkt miteinander verglichen hätten, welche von ihnen die vollkommenere Orthodoxie besitze. Vielleicht hätte dies einen theologischen Zank ergeben, der für einige Zeit die Gemüter bewegte, aber nie eine Kirche, die den schweren Druck aushielt, den die Trennung von ihrem Volk auf sie legte, und die Kraft besass, die griechische Mission zu tragen. Ihre Selbständigkeit hat die palästinensische Gemeinde nur dadurch errungen, dass sie den Rabbinen nicht als Theologen angriff, sondern sich durch den absoluten Gegensatz von ihm geschieden wusste, der die Sünde von der Gerechtigkeit trennt.

Nicht weniger wichtig war es für den Bestand der palästi-

¹⁾ Einerseits 5, 17—20. 23, 2. 3; andererseits 12, 1—13. 15, 1—20. 17, 24—27. 19, 8. Einerseits 10, 5. 15, 24; andererseits 28, 19. — ²⁾ I 197—218.

nensischen Gemeinde, dass sie sich zur Erwählung Israels ohne Schwanken bekannte und sie mit der Treue ehrte, die für und durch Israel sterben kann. Das hat Matthäus sowohl an Jesu Kreuz als bei der Aussendung seiner Boten gezeigt. Aber ebenso unentbehrlich war der palästinensischen Gemeinde der andere Satz, der den Christus als den Richter und Herrn der Völker beschreibt und dies auch an der Sendung und Arbeit seiner Boten bewährt, weil ohne den Universalismus das königliche Ziel Jesu preisgegeben, Gottes Königtum noch nicht offenbar und die Erfüllung der Verheissung noch nicht eingetreten ist, vollends da das Urteil des Christus der alten Gemeinde das Ende bereitete. Dass Gottes Offenbarung mit dem Untergang Israels schliesse, diesen Gedanken fasste in Jerusalem niemand, vollends nicht mit der Begründung, dass dies der Erfolg der Sendung des Christus sei. Es bildet dort den unentbehrlichen Vordersatz für den ganzen Glaubensstand, dass sich trotz des Falls Israels und durch ihn Gottes Gemeinde nicht nur erhalte, sondern zu der Gestalt gelange, die der Herrlichkeit Gottes entspricht. Es ist somit falsch, die Aussagen des Matthäus erst aus der Rücksicht auf die Paulinischen Gemeinden abzuleiten, als hätte er Kompromisse zwischen den entgegengesetzten Tendenzen angestrebt. Was diese Darstellungen die Widersprüche bei Matthäus heissen, das ist mit der religiösen Stellung der ersten Christenheit bis in ihr Fundament hinab verwachsen und war damit gegeben, dass sie als das wirkliche Israel auftrat, sich aber von denen schied, die den Christus nicht anerkannten. Wer den einen oder den andern Satz preisgibt, bestreitet, dass es überhaupt eine urchristliche Gemeinde und ein auf Jesu königliches Recht gestelltes Apostolat gegeben hat.

II.

Jakobus.

1.

Das von Jesus Empfangene.

a) Die Aussagen über Gott.

Verstehen wir unter der »Busse« die Gegenwehr gegen das Böse, die es wegtut, so ist auch das Wort des Jakobus

ein Busswort; denn er schreibt als Mahner, der im Streit mit dem Bösen steht. Seine Mahnung ist aber auf die Gewissheit gestellt, dass der Zugang zu Gott Israel offen steht; denn Gott ist vollkommen gut. Das Merkmal des göttlichen Willens ist, dass für den Menschen alles Gute von Gott kommt. Schon an der Natur wird Gottes Güte sichtbar; neben der »Sonne Gottes« bei Jesus steht der »Vater der Lichter« bei Jakobus. Aber die vollkommene göttliche Gabe, die alles umfasst, was uns die Güte Gottes gibt, ist die Sohnschaft Gottes. Gott ist der Vater und macht den Menschen so, wie er ihn haben will. Das wird als Geburt durch Gott beschrieben, wobei der Gedanke bei Jakobus dadurch eine besondere Färbung bekommt, dass er nicht die Zeugung, sondern die mütterliche Funktion, durch die das Kind vollständig gebildet und zu eigenem Leben in die Welt gesetzt wird, zum Gleichnis für das göttliche Wirken macht; durch dieses entsteht jene besondere Verbundenheit mit Gott, die die Söhne Gottes vor allem Geschaffenen auszeichnet. Die Zuwendung der göttlichen Liebe zum Menschen nennt Jakobus wie Jesus Erwählung; sie ist, ebenso wie die Sohnschaft Gottes, nicht auf Israel oder die Christenheit als Ganzes, sondern auf die Einzelnen bezogen. Sowohl durch den Geburts- als durch den Erwählungsgedanken ist die Priorität der göttlichen Liebe und Gabe vor allem menschlichen Wollen festgestellt. Im Gedanken an Gottes Güte bekommt die Vorstellung »göttlicher Wille« die entscheidende Bedeutung: auf Gottes Willen beruht es, dass er uns ein Leben gab, dessen Urheber er selber ist.¹⁾

Darum kann der Mensch Gott glauben und der Glaube ist als derjenige Vorgang ausgezeichnet, der dem Menschen den Anteil an allen Gaben Gottes gibt. Der Glaube wird als das Gegenteil der inneren Zerrissenheit und Schwankung beschrieben, somit als Gewissheit gefasst. Er macht die Bitte erhörlich, so dass das Gebet die unbeschränkte Verheissung bekommt.²⁾

Gott ist aber nicht nur der, der rettet, sondern auch der, der dem Tod übergibt. Das Recht ist ebenso göttlich als die Gnade und das immer gültige Merkmal des göttlichen Wirkens. Dennoch ist auch für den Schuldigen die Rückkehr zu Gott offen. Gott vergibt und sein Vergeben wird

¹⁾ 1, 17. 18. 2, 5. — ²⁾ 1, 3. 5—8. 4, 8. 5, 13—18.

auch dadurch sichtbar, dass er dem Menschen die Krankheit abnimmt und ihm das Leben erhält. Er naht sich allen, die sich reuig zu ihm nahen.¹⁾

b) Die Aussagen über den Christus.

Jesu Verhältnis zu Israel spricht der königliche Name aus. Da er der Herr ist, ist sein Jünger sein Knecht und dadurch, dass er ihm gehört und ihm dient, gehört und dient er Gott. An ihn hält sich die Zuversicht derer, die ihn kennen. Das Verhältnis des Jakobus zu Jesus ist also Religion. Aber von einem christlichen Polytheismus, der Jesus als einen zweiten Gott neben den Schöpfer stellte oder als einen Ersatz für Gott behandelte, fehlt jede Spur. Es ist völlig gewiss, dass Jakobus einen einzigen Gott hat, wie es gewiss ist, dass er Gott so hat, dass seine Gewissheit sein Denken und Handeln regiert. Die Herrschaft ist Jesus von der Herrlichkeit gegeben; absichtsvoll wird durch diesen Gottesnamen eben jetzt an die göttliche Grösse erinnert, wo Jesus als der beschrieben ist, dem der Glaube der Gemeinde gehört.²⁾ Seine Herrschaft wird durch seine neue Ankunft offenbar und diese tritt bald ein. Sie ist der Grund der Freude, das Ziel eines echten Hoffens. Ihr Merkmal hat die Hoffnung aber an der Geduld. Das Gut, das Jesus den auf ihn Wartenden bringt, ist in die eine Vorstellung »Leben« zusammengefasst. Aber auch die das Leben spendende Gnaden tat bleibt mit dem Vollzug des Rechts geeint, da Jesus nicht nur an der Welt, sondern an den auf ihn Wartenden und an ihn Glaubenden als der Richter handelt. Dennoch bleibt die Erwartung Jesu eine freudige Hoffnung. Er tritt als der Richter für die Barmherzigen ein und macht dadurch aus dem Rechtsvollzug die Offenbarung der Barmherzigkeit. Aber der ganze Ernst seiner Drohung kehrt in dem Satz wieder, der der alles entzündenden Zunge die Gehenna in Aussicht stellt, doch wohl als Gerichtsort, wo nun das Feuer die Zunge ergreift.³⁾

Neben dem messianischen Gedanken steht die Formel Herrschaft Gottes als Beschreibung dessen, was kommt. Der Anteil an ihr ist der Inbegriff der göttlichen Verheissung. Der Gedanke hat dieselbe gleichzeitige Beziehung auf die

¹⁾ 4, 12. 1, 5. 5, 15. 4, 7—10. — ²⁾ 1, 1. 2, 1. 5, 7. — ³⁾ 5, 7—9. 1, 12. 21. 20. 2, 12. 13. 3, 6.

Zukunft und die Gegenwart, die wir bei Jesus finden; denn der Anteil an der göttlichen Herrschaft wird schon jetzt gewährt. Darum ist das Verhältnis der Gemeinde zu Jesus mehr als Hoffnung, nämlich Glaube, durch den die ewige Gabe ihr Besitz wird. Darum bleibt auch die Hoffnung auf ihn nicht nur eine Theorie, sondern sie regelt die Lebensführung. Sie macht jeden Unwillen gegen die Brüder still. Auch dann, wenn der Arme sich erhöht weiss und von den Brüdern deshalb die volle Ehre und Liebe empfängt, weil er der Erbe der göttlichen Herrschaft und an Christus gläubig ist, oder wenn es dem Reichen zur besonderen Schuld gemacht wird, dass er jetzt für sich Schätze anhäuft, während es doch die letzten Tage sind, wird die Lebensführung nach den Massstäben geordnet, die die Hoffnung auf Jesus den Lesern verschafft. Auch in ihrer gegenwärtigen Lage ist ihnen der Christus nicht fern; er hört ihr Gebet, hört es, wenn sie gegen einander seufzen, und rettet von Schuld und Tod.¹⁾

Auch auf das Wirken des Geistes wird hingewiesen. Gott wirkt in dem, der ihn um Weisheit bittet, inwendig als der ihn Erleuchtende, weshalb es nicht nur eine Weisheit gibt, die das eigne Gebilde des Menschen ist, sondern eine solche, die von Gott kommt und deshalb nicht irdisch, sondern himmlisch, nicht seelisch, sondern geistlich, nicht dämonisch, sondern göttlich ist. Indem Jakobus das Erkennen, das der Mensch dann hervorbringt, wenn er auf sich selbst beschränkt ist, seelisch nennt und die Weisheit von oben her so in den Menschen treten lässt, dass sie seinen ganzen inwendigen Lebensvorgang reinigt und fruchtbar macht, stehen wir beim Geistgedanken.²⁾ Aber ein Bedürfnis nach einer Theorie entsteht für Jakobus weder aus der Allgegenwart Jesu noch aus der im Menschen geschehenden Wirksamkeit des Geistes.

Die Grösse der göttlichen Gnade, die dem Menschen gewährt wird, wird dann vollends deutlich, wenn die vom Jenseits her kommende Gefahr erwogen wird. Der Satan naht sich ihm; aber er flieht, wenn sich der Mensch zu Gott naht. Beim Dämonischen, das im Menschen sein kann, wird

¹⁾ 2, 5. 1. 5, 9. 2, 5. 5, 3. 15. — ²⁾ 1, 5. 3, 15. 17. Der zweifelhafte Satz 4, 5 scheint dagegen von dem Geist zu sprechen, der von der Schöpfung her im Menschen ist.

nicht nur an krankhafte Zerrüttung, sondern auch an den gottlosen Willen gedacht; denn die hoffärtige Weisheit kann dämonisch sein und durch den toten Glauben wird die Gewissheit Gottes derjenigen ähnlich, die die Dämonen erbeben macht.¹⁾

Die göttliche Gnade hat ihr Mittel im Wort, mit dem die göttliche Gabe unmittelbar zusammengedacht wird. Die Kraft des Worts beruht darauf, dass es die Wahrheit ist. Durch das Wort der Wahrheit macht Gott den Menschen lebendig; durch die Abweichung von der Wahrheit bringt der Mensch sich um sein Leben und durch die Umkehr zu ihr gewinnt er es. Vom Wort wird beides gesagt: es sei inwendig im Menschen wirksam als ihm eingepflanzt und es werde durch eine auswendige Bezeugung an ihn herangebracht, so dass er sein Hörer wird²⁾. Über die Weise, wie es sich ihm hörbar macht, wird nicht gesprochen. Jakobus hat dabei deutlich auch an die Schrift gedacht; denn sie spricht nicht leer. Aber er hat das Wort Gottes nicht so verstanden, dass es nur durch die Schrift gehört würde. Denn der Brief sieht nicht darin seine Aufgabe, Schriftworte zu erklären. Da er als der Knecht Jesu spricht, gehört sicher auch Jesu Wort zum Wort der Wahrheit, das die Leben gebende Macht in sich hat. Die Verbundenheit des Christus mit der Gemeinde wird dadurch hergestellt, dass sie seinen Namen hat und braucht, und auf ihn wird die Macht ihres Gebets gestellt. Der Name, der Jesu Amt nennt, ist aber das Hauptstück des ihn bezeugenden Worts.³⁾

Durch das göttliche Wort kennen die Leser die Verheissung Gottes, aber auch sein Gesetz, das getan sein muss. Dabei ist an erster Stelle an das gedacht, was Gott für den Menschen von uns verlangt. An der zweiten Tafel des Dekalogs erklärt Jakobus, wie man das Gesetz übertritt oder erfüllt.⁴⁾

Das Verhältnis des Jakobus zur Schrift ist also mit dem parallel, das wir bei Jesus selber haben. Er ehrt sie als das göttliche Wort, das die Gemeinde richtig leitet, und ist gleichzeitig von den kultischen Ordnungen frei; denn vom Sabbat, von der Reinheit, von der Beschneidung und vom Tempel spricht er nicht. Damit wäre uns noch kein Einblick in sein

¹⁾ 4, 7. 3, 15. 2, 19. — ²⁾ 1, 18. 21. 3, 14. 5, 19. — ³⁾ 4, 5. 2, 7. 5, 14. — ⁴⁾ 1, 25. 2, 10. 11. 4, 11. 12.

Urteil über das Alte Testament verschafft, wenn er es überhaupt nicht zur Ordnung des frommen Verhaltens benützte. Aber er stellt die Gemeinde im Leiden den Propheten an die Seite und zeigt ihr an Hiob, wie Gott den Ausharrenden hilft, und an Elia, wie sie beten darf. An Abraham sieht sie, was der Glaube tut und wie er vor Gott gerecht macht; Abrahams Name, dass er Gottes Freund geworden sei, hält ihr die Herrlichkeit der göttlichen Gabe vor und an Rahab kann sie lernen, wie man den Brüdern hilft. Die Schrift zeigt ihr, dass Gottes Gnade bei den Geringen ist, und gibt ihr das königliche Gesetz der Liebe und verurteilt das parteiische Gericht. Was er an der Schrift nicht verwendet und was er verwendet, darüber gewinnt er die Entscheidung durch denselben Massstab, den Jesus verwendet hat, das Liebesgebot.¹⁾

c) Die Pflicht der Gemeinde.

Das Ziel des Worts ist, dass es den Täter des göttlichen Willens schaffe; die Gemeinde rüstet sich durch das Werk auf die Ankunft des Herrn. Das gute Werk ist das, das die Liebe tut. Sie wird Gott dargebracht; denen, die ihn lieben, gibt er das Leben. Aber eine Spaltung zwischen der Gott dargegebenen und der dem Menschen erwiesenen Liebe, somit eine Trennung der Religion von der Moral lässt Jakobus nicht zu. Die Fürsorge für die Witwen ist Gottesdienst und nicht nur Abrahams Werk, der den Sohn Gott gibt, sondern auch Rahabs Werk, die die Brüder rettet, zeigt, wie die Rechtfertigung erlangt wird. Den Barmherzigen gehört die Verheissung, denen, die Frieden schaffen, denen, die den Bruder zur Wahrheit zurückleiten²⁾. Für die Liebe Gottes wird der ganze Wille verlangt, der alle Spaltungen von sich abwehrt und nichts neben Gott begehrt; so wird das vollkommene Werk vollbracht. Am Gottesdienst der Gemeinde, durch den sie ihre Liebe Gottes sichtbar macht, kommt einzig das Gebet zur Besprechung, zu dem auch die Segnung und der Psalm gehört. Dagegen wird der Eid beseitigt und weder vom alttestamentlichen Opfer und Sakrament, noch von der Taufe und vom Abendmahl gesprochen. Der Schuldige naht sich Gott durch das Bekenntnis seiner Sünde; es bleibt aber, wie bei Jesus, von jeder Reglementierung frei³⁾. An die

¹⁾ 5, 10. 11. 17. 2, 21—25. 4, 6. 2, 8. 9. — ²⁾ 1, 22. 12. 27. 2, 21—25. 13. 3, 18. 5, 19. 20. — ³⁾ 4, 4. 1, 4. 5, 4, 8. 5, 13—15. 3, 9. 5, 12.

gottesdienstliche Gemeinde ist nur dadurch erinnert, dass den Alten die Vollmacht und Pflicht zur Fürbitte zuerteilt wird, durch die die Schuld und die Krankheit überwunden werden; ausserdem wird die Versammlung noch da genannt, wo die Entehrung des Armen und die Ehrung des Reichen bekämpft wird, da es eine besonders deutliche Erweisung dieses falschen Urteils ergibt, wenn es sich sogar in der Versammlung geltend macht.¹⁾

Der Beruf der Gemeinde ist ein beharrlicher Kampf. Von aussen ficht sie die Verfolgung an; ihr Los gleicht dem der Propheten. In diesen Kampf hat sie aber mit Freudigkeit hineinzugehen, da sie die Versuchung überwinden kann.²⁾ Weit stärker wird aber der Kampf betont, der von innen her entsteht, durch den sie sich von der Sünde trennt. Der Antrieb zum Bösen kommt aus dem Menschen selbst, aus seiner Begierde, aber auch von aussen, aus der Welt. In diesen Kampf sind alle gestellt, die an Jesus Glaubenden wie Israel, die Gerechten wie die, die von der Wahrheit abirrten. Alle Verletzungen der Liebe sind Sünde; darum wird der Zorn verworfen. Besonders gross ist die Gefahr, die am Reichtum entsteht, weshalb die Verheissung den Armen gegeben wird, weil sie arm sind. Sie kündigt ihnen darum nicht eine Veränderung ihrer Lage an; wie von Jesus, so wird auch von Jakobus zwar den Kranken verheissen, dass Gott sie rette, aber nicht den Armen, dass Gott sie reich mache. Eben als die Armen haben sie ihre Ehre und ihren Reichtum darin, dass sie Gott für sich haben.³⁾ Noch stärker beschäftigt den Brief der Kampf gegen die Überhebung, durch die die Frömmigkeit zur Sünde wird. Auch in dieser Hinsicht unterscheidet er zwischen den christlichen und den jüdischen Frommen nicht. Der Hörer des Worts kann sich schon darauf verlassen, dass er das Wort hört; dann rettet es die Seele nicht. An das Lehramt kann sich Eitelkeit hängen, die nicht bedenkt, wie schwer es ist, im Wort nicht zu fallen. Die Gemeinde hat eine hoffärtig machende und darum streitsüchtige Weisheit bei sich und gibt der Neigung Raum, den Bruder zu richten. Sogar das Gebet kann zu einer Versündigung werden, wodurch es seinen Erfolg verliert. Auch die Warnung vor dem Eid gehört in diesen

¹⁾ 5, 14. 2, 2. — ²⁾ 5, 10. 1, 2. — ³⁾ 1, 14. 15. 27. 4, 4. 17. 1, 20—11. 2, 1—7. 5, 1—6. 14. 15.

Zusammenhang, da der Schwur sich an der Hoheit Gottes vergreift.¹⁾ So ernst aber der Bussruf ist, so fällt durch ihn kein Zweifel auf die Gnade, die Gott der Gemeinde anbietet. Denn der Mensch naht sich zu Gott nicht umsonst. Die Berufung zur Busse und die Anbietung des Reichs sind wie bei Jesus vollständig miteinander geeint.

2.

Neu Erworbenes.

Die neuen Sätze des Briefes stehen mit dem, was Matthäus und Johannes als Jesu Eigentum bezeichnen, in der engsten Verbindung; auch so sind sie aber für die Richtung, in der sich die Gemeinde bewegt, lehrreiche Zeugnisse. Über das, was sich unmittelbar durch die Evangelien belegen lässt, geht die Denkarbeit des Briefes dadurch hinaus, dass er auf die seelischen Vorgänge eine scharfe Aufmerksamkeit richtet. Die religiöse Psychologie wächst.

a) Die Beschreibung der Sünde.

Der entschlossene Gehorsam, der dem Busswort Jesu dargebracht wird, bringt es mit sich, dass der Blick für den Willensvorgang nach seinem abnormen und nach seinem richtigen Verlauf geschärft wird. Zur Sünde kommt es dadurch, dass die Begierde im Menschen hervortritt, die eine lockende Gewalt über ihn hat. Wenn er ihr gehorcht, befruchtet er sie und nun entsteht daraus die sündliche Tat und aus ihr der Tod. Begierde, Sünde, Tod heisst Jakobus die eigne Produktion des Menschen, die er sich selber zuzumessen hat. Die Aufnahme der sittlichen Normen in den Gottesgedanken hat zur Folge, dass der Mensch diese Vorgänge nicht aus Gott ableiten darf, sondern das, was aus ihm selbst stammt, und das, was aus Gott ist, nach der Regel zu scheiden hat, dass nur das Gute von oben kommt. Die Begierde hat ihren Grund in der Lust, die ihren Ort in den Gliedern hat. Dadurch bekommt das richtige Verhalten das Merkmal eines vom Menschen gegen sich selbst geführten Kampfs. Die aus den Gliedern stammende Lust greift ihn an; aus dem inwendigen Streit im Menschen entsteht hernach der Hader, der die Gemeinde zerreisst. Als das Glied, an

¹⁾ 1, 21—25. 3, 1. 2. 13—16. 4, 11. 3. 1, 6. 7. 5, 12.

dem die sittliche Not und Aufgabe besonders deutlich wird, zeichnet Jakobus die Zunge aus. So wird die Beherrschung des Leibs zum Ziel, auf das die Anstrengung zu richten ist, und an der Unmöglichkeit, die Glieder völlig zu beherrschen, entsteht immer neu die Notwendigkeit der reuigen Zuwendung zu Gott.¹⁾

Parallel damit richtet sich die Aufmerksamkeit auf die inwendige Entzweiung, die zwiefache Seele, auf das Vermögen des Menschen, entgegengesetzte Ziele gleichzeitig mit seinem Willen zu ergreifen, das mit der Unkeuschheit verglichen wird. Die aus der Spaltung des Willens entstehenden Abnormitäten sind scharf beobachtet; der Beter, der zwischen der Zuversicht zu Gott und dem Vorwurf gegen ihn schwankt, der Hörer des göttlichen Worts, der es dann, wenn er handeln soll, vergisst, der Gläubige, der die Ehre des Menschen abwechselnd in die Verbundenheit mit Christus und in den Reichtum setzt, und der, der sich mit dem Glauben die Ermächtigung zum Bösen verschafft, die Frömmigkeit, die abwechselnd Gott preist und dem Menschen flucht und sich gleichzeitig mit Gott und mit der Welt befreundet, stellen alle denselben Vorgang des zwiefachen, sich selbst verneinenden Willens dar.²⁾ Parallel damit wird beim Gesetz keine Vereinzelung seiner Gebote zugelassen und die pharisäische Compensationstheorie abgelehnt. Die Einheit Gottes macht eine stückweise Übertretung oder Erfüllung des Gesetzes unmöglich. Mit dem einen Gebot wird das ganze Gesetz gebrochen, weil damit die Auflehnung gegen Gott geschieht.³⁾

Dem die Begierde erfüllenden Willen steht als Gegensatz der mit dem Gesetz geeinigte Wille gegenüber. Wenn der Mensch seinen Willen dem vollkommenen Gesetz hingibt, das den ganzen Willen Gottes ausspricht, so dass mit seiner Erfüllung der ganze Gehorsam geschieht, dann erlebt er, wie heilsam für ihn das Gesetz ist. Nachdrücklich wird die Freiheit als die Wirkung des Gesetzes beschrieben.⁴⁾ Während der Mensch das Gesetz fürchtet, als ob es ihm seine Freiheit nehme, ist sie vielmehr der Lohn, den es dem gewährt, der es tut. Der, der vor dem Urteil des Gesetzes besteht, ist in die Freiheit gesetzt. Das hat eine eschatologische Beziehung, da dann, wenn die Gefahr des Verderbens beseitigt

¹⁾ 1, 13—15. 4, 1. 3, 2—12. — ²⁾ 1, 6—8. 22. 25. 26. 2, 1. 14. 3, 9—12. 4, 1—8. — ³⁾ 2, 10. 11. 4, 11. 12. — ⁴⁾ 1, 25. 2, 12.

und das Leben empfangen ist, die vollendete Freiheit erlangt ist; aber der Gedanke hat auch für die Gegenwart Geltung und dient zur Regelung der Lebensführung. Nicht im Kampf mit dem Gesetz, sondern in seiner Erfüllung wird die Freiheit erworben, weil sie nicht gegen Gott errungen, sondern nur durch Gott empfangen werden kann. Sie gehört zu den guten und vollkommenen Gaben, die von oben kommen, und darum wird sie nur den Täufern des göttlichen Willens zuteil. Damit fällt auch Licht auf die Freiheit, die Jakobus in seinem Verhältnis zur Schrift und weiter zur Gemeinde und ihren Autoritäten besitzt: sie ist nicht Ungehorsam gegen Gott, sondern darin begründet, dass er mit ganzem Gehorsam den vollkommenen Willen Gottes tut.

An die Liebe tritt die Gefahr heran, dass sie das Recht breche, weil sie den andern nur so begegnen will, wie es ihnen angenehm ist. Jakobus setzt voraus, dass die falsche Ehrung des Reichen als Erfüllung des Liebesgebots verteidigt werde. Er dagegen hält Liebe und Unrecht für unverträglich. Die von den sittlichen Normen frei gemachte Gunst wird durch das Gesetz ebenso ernst verboten, wie die Liebe geboten ist.¹⁾ Die Antithese zwischen der Liebe und dem Recht wird aber in derselben Weise behandelt wie die zwischen dem Gehorsam und der Freiheit und die zwischen dem alles bestimmenden Wirken Gottes und der menschlichen Willensmacht; eine theoretische, spekulative Erörterung dieser Fragen bleibt abgewehrt und es wird nur festgestellt, was als gesicherte Gewissheit das Handeln der Gemeinde zu regeln hat. Von Gott kommt alles Gute, vom Menschen die Sünde und der Tod; das Gesetz bindet unsren Willen ganz; dadurch entsteht die Freiheit; mit der Liebe, die den andern wohltut, erfüllen wir Gottes Willen; sie trägt aber die sittlichen Normen in sich und bleibt deshalb mit dem Recht geeint.

b) Die Unterweisung über den Glauben.

Die besondere Aufmerksamkeit, die auf den Glauben gerichtet wird, macht wieder die schon bei Matthäus erkennbare Tatsache sichtbar, dass die Christenheit im Glauben den Vorgang sieht, der ihr Verhältnis zu Gott bestimmt. Um des Glaubens willen wird jede Versuchung heilsam, weil sie

¹⁾ 2, 8. 9.

den Glauben bewährt, der durch den entschlossenen Gehorsam selbst seinen vollen Bestand erlangt. Durch den Glauben wird die das Leiden überwindende Standhaftigkeit, die Befreiung vom blendenden Einfluss des Reichtums, der das Urteil besticht und das Unrecht erzeugt, die Fähigkeit zum reinen und erhörbaren Gebet gewonnen. Somit kann die Frage nicht entstehen, ob die Gemeinde glauben wolle, da sie die Weisheit und alle guten Gaben Gottes nur durch den Glauben erlangt.¹⁾ Wenn sie in ihrem Verhalten gegen Gott gespalten ist und schwankt, so sündigt sie. Dagegen wird die Frage, wie die Gemeinde den Glauben habe, wozu sie ihn verwende, ob sie ihn so habe, dass er ihr die Rettung und Rechtfertigung verschaffe, mit tiefem Ernst erwogen. Das übliche Urteil über den Reichtum und die Armut zerstört den Glauben, weil der Glaubende das grosse Gut in dem sieht, was der Christus gibt, und als das grosse Übel die Feindschaft gegen den Christus erkennt, während dieses Urteil dann preisgegeben wird, wenn den andern die Ehre nach ihrem Besitz zugemessen wird. Das rechnet Jakobus zur doppelten Seele, die die Zerstörung des Glaubens ist. Es ist dadurch deutlich, dass er beim Glauben an eine Zuversicht zu Gott denkt, die Gewissheit und Überzeugung geworden ist. Darum ist der Glaube nur dann vorhanden, wenn er das Verhalten des Menschen bestimmt, und das gewählte Beispiel zeigt, dass bei Jakobus die das Handeln gestaltende Macht des Glaubens die ganze Lebensführung umfasst.²⁾

Während hier die Verderbnis des Glaubens daraus entsteht, dass dem Bruder versagt wird, was ihm gebührt, kann sie auch daraus entstehen, dass Gott verweigert wird, was ihm gehört. Das geschieht dann, wenn sich die Gemeinde schon im Glauben beruhigt und die Heilsfrage mit ihm für erledigt erklärt. Weil der Glaube die Gewissheit der göttlichen Gnade ist, so tritt an den Glaubenden die Gefahr heran, dass er mit dem Glauben ein starkes Wohlgefühl und Selbstbewusstsein verbinden kann, als sei mit ihm alles gewonnen, so dass er sich des Glaubens wegen die Tat erspart und Gott den Gehorsam verweigert. Diesen Glaubensstand, der die Unterlassung der Tat begründet, entwertet Jakobus ganz. Dadurch entsteht keine Undeutlich-

¹⁾ 1, 3. 2, 22. 1. 5. 1, 6. 5, 15. — ²⁾ 2, 1—4.

keit oder Verschiebung im Glaubensbegriff, als wäre hier der Glaube nicht mehr wie in den andern Sätzen als Zuversicht zu Gott, sondern bloss als Meinung und Theorie gefasst. Die Zuversicht zu Gott liegt im Anspruch, auf den Glauben hin gerechtfertigt zu werden, in der höchsten Stärke vor. Der Mangel des Glaubens, den Jakobus hervorhebt, besteht nicht darin, dass es ihm an Gewissheit gebricht, sondern darin, dass der Mensch seinen Willen von seiner Gewissheit trennt und seine Beziehung zu Gott auf den Glauben allein zu beschränken versucht. Die Überwindung dieser Gefahr besteht darum einzig darin, dass das Werk zum Glauben hinzukommt. Sie ist nicht durch eine am Glauben selbst geschehende Veränderung, etwa durch reicheren Unterricht, zu beseitigen, sondern nur dadurch, dass der Glaubende Gott gehorcht und für Gott und die Brüder tut, was er ihnen zu tun hat. Nun ist sein Glaube nicht mehr tot und unwirksam, nicht mehr einer Leiche vergleichbar, sondern nun ist er selbst vollendet und nun empfängt der Mensch, was er als Glaubender von Gott begehrt, die Rettung und Rechtfertigung.¹⁾

Für diesen Gedankengang wird auch die Frage bedeutsam, wie wir unsren Glauben sichtbar zu machen vermögen. Das Bekenntnis gilt nicht als seine zureichende Erweisung, sondern einzig das Werk, weil mit dem Wort gerade das wesentliche Merkmal des Glaubens, dass der vom Menschen vertretene Gedanke ihn bewege und leite, noch nicht zur Offenbarung kommt. Ob einer sagt, er habe Glauben, oder ob er wirklich glaubt, dafür gibt es nur ein Merkmal, einzig das Werk.²⁾

c) Die Anklage gegen die Reichen.

Da der Bussruf die Aufmerksamkeit absichtlich auf das Verwerfliche am Menschen richtet, wird es für ihn nicht leicht, zwischen dem sittlichen Ernst und der Härte eine deutliche Grenze zu ziehen. Daran erinnern bei Jakobus die Sätze über die Reichen und die Armen, die die Erwägung nötig machen, ob sie nicht die von Jesus der Jüngerschaft gegebenen Normen entstellen. Jakobus stellt mit Eifer das sonst gültige Urteil über den Reichtum und die Armut um. Reich sein ist nicht Herrlichkeit, sondern Niedrigkeit; denn

¹⁾ 2, 14—26. — ²⁾ 2, 18.

der Reiche verwelkt. Das wird nicht bedauert; so muss es sein, die Blume des Grases muss zerfallen. Bewirkt wird dieser Ausgang zunächst durch die Nichtigkeit des menschlichen Wesens; durch sie wird das auf den Erwerb gerichtete Bestreben mit seinen über die Zukunft verfügenden Plänen zur prahlenden Eitelkeit. Die hoffärtige Verleugnung der menschlichen Nichtigkeit führt aber zum Streit gegen Gott. Die Abhängigkeit von ihm wird geleugnet. Neben der dem Erwerb nachlaufenden Tatkraft steht die Schlaffheit, die das Gute auch dann nicht tun mag, wenn es gekannt ist. Der Reichtum erzeugt den selbstischen Willen, der bloss Schätze anhäuft und sie unbenützt verderben lässt. Das ergibt die Schuld des Reichen. Daran schliesst sich die Entehrung des Armen, die Härte gegen die, die für den Reichen arbeiten, der Missbrauch der mit dem Reichtum verbundenen Gewalt zum Rechtsbruch und zum Kampf gegen den Christus. Für Gottes Werk sind die Reichen blind; dass sie sogar die letzten ihnen noch gegebenen Tage dazu ausnützen, um für sich Reichtümer anzuhäufen, ergibt die erschwerte Schuld. Der Arme ist dagegen deshalb, weil er niedrig ist, erhöht. Ihm gibt Gott die Erwählung, so dass er in Wahrheit der Reiche ist; dies ist er dadurch, dass er glaubt. Darum widerspricht das populäre Urteil über den Reichen und Armen dem Urteil Gottes, da es den ehrt, den Gott verwarf, und den schändet, den Gott erwählte.¹⁾

Sind die von Jesus gegebenen Normen verletzt? Deutlich ist, dass auch hier die Armut als Not, der Reichtum als Glück gewürdigt wird. Weil der Mangel Not ist, soll sich der Mensch seiner freuen nach der Regel, dass jede Versuchung lauter Freude sei, weil der bewährt ist, der in der Not Gott Glauben hält. So gibt er Gott, was Gottes ist, und hat die Liebe Gottes. Ebenso entsteht für den Reichen aus seinem Glück sein Verderben, weil er nun sich selber als der Grosse erscheint, der sich Gott nicht unterwerfen mag. Der Verdienst- oder Tugendgedanke fehlt bei Jakobus ganz und ist vollends mit der Armut nicht verbunden. Sein Urteil stammt ausschliesslich aus der Liebesethik. Der Besitz wird einzig nach dem Gesichtspunkt gemessen, wie er auf den Willen des Menschen wirke, ob er seinen selbstischen und darum gottlosen Willen steigern oder ob

¹⁾ 1, 9—11. 2, 1—7. 4, 13—5, 6.

er ihn zu Gott hinwende. Ein härterer Eindruck als an die evangelischen Sätze heftet sich an die des Jakobus deshalb, weil bei ihm die positive Unterweisung fehlt, wie der Reiche seinen Besitz so verwenden könne, dass er ihm den ewigen Gewinn einträgt. Da keine Parallele zum Satz Jesu: Verkaufe, was du hast, bei Jakobus steht, sieht es so aus, als ob er auf die Busse des Reichen verzichte und ihn von vornherein als verloren preisgebe. Er wiederholt nur das Urteil Jesu, dass der Reiche vor Gottes Herrschaft wie das Kamel vor dem Nadelloch stehe, nicht aber den daneben stehenden Satz, dass die allmächtige Gnade auch den Reichen zu befreien wisse. So heftet er an den Reichtum nur die Angst, dass der Mensch seiner Verführung unrettbar ver falle. Allein damit, dass zunächst nur die Tatsache ausgesprochen ist, dass der Reichtum gottlos und boshaft mache, ist der an alle gewendete Universalismus des Bussrufs nicht aufgegeben. Die Regel, dass der, der sich zu Gott naht, ihn finde, bleibt in Kraft. Auch dem Reichen wird seine Sünde dazu gezeigt, damit er die Rettung erlange, und der Weg zu ihr wird ihm dadurch sichtbar, dass er erkennt, wodurch ihm der Reichtum zur Verschuldung wird.

d) Das Ziel der Gemeinde.

Da sie nicht untätig von der Erscheinung des Christus den Empfang der vollkommenen Gaben zu erwarten hat, wird ihr ihre Aufgabe durch den Wettkampf verdeutlicht: sie soll den Kranz gewinnen, den ihr Gott vorhält. Die an den Wettkampf angeschlossene Bilderreihe spricht kraftvoll aus, dass die Gemeinde das ihr gegebene Vermögen mit beharrlicher Anstrengung sichtbar und fruchtbar machen muss. Sie schloss sich deshalb leicht an den Begriff »vollkommen« an, der einen vollendeten, entschlossenen Willen für den Dienst Gottes verlangt.¹⁾ Zur Beschreibung des Ziels, für das die ganze Kraft des Menschen beansprucht wird, dient dem Brief der Lebensgedanke. Er fasst den eschatologischen Gedankengang in den einfachen Gegensatz Leben oder Tod zusammen und sieht das künftige Werk des Christus darin, dass er durch sein Urteil dem Menschen das Leben geben wird. Das führt aber nicht zu einer Besprechung der Auferstehung, so dass der Brief daran ein Thema bekäme, wie

¹⁾ 1, 12. 4. 2, 22.

einst den Toten das Leben wieder gewährt werde. Die Fassung der Hoffnung ist hier individualisiert, doch ohne dass sie dadurch eine eudämonistische Färbung erhielte und einem egoistischen Verlangen dienstbar würde. Denn da der Tod zur Sünde in eine kausale Beziehung gebracht ist, so muss jeder, um dem Tod zu entgehen, das Böse überwinden und der Kampf ums Leben wird zum sittlichen Kampf. Daher bekommt der Rechtfertigungsbegriff in dieser Heilslehre eine zentrale Stelle. Wie Sünde und Tod, so sind Gerechtigkeit und Leben beisammen. Der Gerechte empfängt Gottes Gabe, der, der die Frucht der Gerechtigkeit gesät hat, der der Gerechtigkeit Gottes diene und sie durch sein Handeln vollzog. Wem Gott die Gerechtigkeit zuspricht, der hat den Kranz des Lebens. Da sich in das Ringen nach dem Ziel keine Ungewissheit legt, sondern die Gewissheit der göttlichen Gnade die ganze Anstrengung erzeugt und leitet, so bekommt der Rechtfertigungsgedanke dieselbe Beziehung zur Gegenwart wie die Begriffe: Herrschaft Gottes, Leben, Rettung. Der, den sein Glaube zum Täter des göttlichen Worts gemacht hat, ist gerechtfertigt.¹⁾ Dadurch sind die absoluten Begriffe, die die vollkommene göttliche Gabe beschreiben, schon auf die Gegenwart angewandt.

3.

Das Verhältnis der Christenheit zur Judenschaft.

Ein hervorstechendes Merkmal des Briefs besteht darin, dass er nicht auf die Geschichte Jesu zurückgreift, um auf sie das Streben nach dem Kranz des Lebens zu begründen. Während sich Jakobus als den Knecht Jesu bezeichnet, kennzeichnet er die Leser nur nach ihrer jüdischen Stellung, als das in der Zerstreung lebende Israel,²⁾ und dass er dabei nicht bloss an eine allegorische Bezeichnung der Kirche denkt, wird dadurch sichtbar, dass neben den Satzreihen, die die Leser als Christen bezeichnen, viele andre stehen, die den religiösen Vorgang so beschreiben, dass er ohne weiteres für jeden Juden verständlich ist. Vom Kreuz und von der Auferstehung Jesu wird nirgends gesprochen und kein Spruch Jesu zitiert. Die Bezeichnungen der göttlichen Gabe als Kindschaft Gottes, Erwählung, Rettung, Rechtferti-

¹⁾ 5, 16. 3, 18. 1, 20. 2, 21—25. — ²⁾ 1, 1.

gung, Gewährung des Lebens schliessen sich unmittelbar an den jüdischen Glaubensstand an. Vom Geist, an dessen Gegenwart bei ihr die Christenheit das sie auszeichnende Merkmal hat, wird nur andeutend geredet, und die Söhne Gottes sind zwar als der Erstling des Geschaffenen und dadurch als Gottes Eigentum beschrieben, aber der Name, durch den die Christenheit im Unterschied von der Judenschaft ihren Anteil an Gott aussprach, »die Heiligen«, fehlt, während die auch in der Synagoge übliche Bezeichnung des Frommen, »der Gerechte«, verwendet wird. Vom Wort wird gesprochen, ohne dass gesagt wird, dass es die Gemeinde durch Jesus hörte, von der Wahrheit, zu der der Bruder zurückgebracht wird, ohne dass angegeben wird, dass dies durch das Bekenntnis zu Jesus geschieht, vom rechtfertigenden Glauben, ohne dass er auf den Christus gerichtet wird, vom Eifer, der sich zum Lehramt drängt, ohne Angabe über den christlichen Charakter der Gemeinde, in der das Lehramt verwaltet wird, vom Nahen zu Gott, ohne dass dabei sichtbar wird, dass es im Anschluss an den Christus besteht. Von den Reichen, die Christus lästern und denen das Gericht verkündet wird, ist die Rede, ohne dass sichtbar wird, dass sie nicht zu der Gemeinde gehören, zu der Jakobus spricht.¹⁾ Das steht in Übereinstimmung mit der Aufschrift des Briefs, nach der Jakobus nicht bloss an die Christenheit, sondern an das ganze Israel denkt. Er erklärt dadurch, dass er zwischen dem Juden und dem Christen eine grosse Gemeinsamkeit sehe. Über beiden steht in derselben Vollkommenheit die göttliche Gnade, so dass es auch für den Juden gilt, dass Gott allen gibt, die ihn bitten, und dass ihm Gott durch das Wort der Wahrheit das Leben gewährt. Beide stehen auch in derselben Gefahr durch die verdorbene Frömmigkeit, durch den toten Glauben und das fruchtlose Hören und den frommen Übermut und die verführerische Lockung des Reichtums. Deshalb besteht die Aufgabe der Knechte Jesu darin, dass sie Israels Frömmigkeit reinigen und seinen Glauben und seine Liebe richtig machen. Auch dann, wenn Israel der Anstoss an Jesu Kreuz nicht genommen und die Auferstehung Jesu nicht glaubhaft gemacht werden kann, ist der Christenheit nicht jede Arbeit

¹⁾ Einerseits 2, 1. 5, 7. 14; andererseits 5, 16. 1, 18. 5, 19. 2, 14. 3, 1. 4, 8. 2, 2. 6. 7. 5, 1 - 6.

für Israel unmöglich gemacht. Denn die Verheissung Jesu gilt allen, die Gottes Willen tun. Der Schluss: also ist der Anschluss des Jakobus an Jesus locker gewesen, hat gar keinen Grund. Dadurch tut er vielmehr den Willen Jesu, der nicht für seinen Christusnamen eiferte, sondern seine ganze Kraft daran setzte, dass Israel seine Bosheit erkenne und lasse.

Jakobus hat sich durch die Aufschrift seines Briefs zur Erwählung Israels bekannt und seinen Willen ausgesprochen, die Gemeinschaft mit der Synagoge zu bewahren, so lange sie dazu willig ist. Dasselbe Bemühen setzt er auch bei seinen christlichen Lesern voraus, wenn er sie ermahnt, dass sie nicht die, die sie verfolgen, deshalb ehren, weil sie reich sind. Weil diese Reichen, die Jesus lästern, doch immer noch Juden sind, so hat die Scheidung von ihnen noch nicht stattgefunden und die Gefahr ist da, dass im Verkehr mit ihnen der innere Gegensatz ganz verborgen wird. Jakobus widerspricht dieser angeblichen »Liebe«, aber er muss doch dafür kämpfen, dass sich die innere Scheidung von den Gegnern Jesu auch sichtbar durchsetze. Diese Mahnung wurde unvermeidlich, wenn die Christenheit ihre Aufgabe darin sah, die Gemeinschaft mit der Judenschaft zu bewahren. Aber das Urteil, darin zeige sich Judaismus, ist für die wirkliche Sachlage blind. Nichts hätte die Judaisierung der ersten Christenheit sicherer bewirkt, als wenn sie sich als eine in sich abgeschlossene Sekte neben die Judenschaft gestellt hätte. So wäre sie zu einer zweiten Synagoge geworden mit andrem Ritus und andrem Dogma als die alte, aber innerlich ihr gleich und Jesu Werk wäre zerstört gewesen. Nur dadurch, dass sie mit unüberwindlicher Liebe, die sich hassen und bannen liess, ohne zu schwanken, an ihrem universalen Ziel festhielt und mit allen, die in Israel mit Redlichkeit Gott dienten, verbunden blieb, bewahrte sie ihren inneren Unterschied von der Judenschaft.¹⁾

Die Mahnungen des Briefs zum Tun des Worts, zur Bewährung des Glaubens im Werk, zum Verzicht auf eitle Lehrarbeit, zur Vermeidung des Richtens und aller religiösen Hoffart dienen nicht nur der Erhaltung der Gemeinschaft mit Israel, sondern erwachsen aus dem Ernst, mit dem Jakobus für jeden einzelnen die Heilsfrage mit der

¹⁾ Darüber, dass dies nicht nur das Merkmal des Jakobusbriefs ist, vgl. D IV 6a.

Bewahrung der sittlichen Normen vereint. Aber in ihrem Resultat berühren auch diese Mahnungen das Verhältniß der Christenheit zu Israel, weil das Wort und der Glaube und die Erkenntnis das sind, was die beiden Gemeinden voneinander trennt, weshalb alles, was in der Judenschaft oder in der Christenheit den Glauben verderbte, das Wort leer und den Gottesdienst sündlich machte, den zwischen ihnen bestehenden Riss vertiefte und verhärtete. So kam weder der Gegensatz zwischen den beiden Gemeinden zu seiner klaren Ausprägung, noch wurde das, was zwischen ihnen den Frieden zu schaffen vermöchte, erkannt und erreicht.

An künstliche Mittel, um den Gegensatz aufzuhalten, denkt kein einziger Satz des Briefs. Er leitet ihn auch nicht aus den besonderen geschichtlichen Zuständen der Judenschaft her. Vom Rabbinat und vom Pharisäismus wird nicht gesprochen; sie werden nur darin sichtbar, dass die durch sie veranlassten und gestärkten Verirrungen im Verhalten gegen Gott bekämpft werden. Der durchgreifende, unaufhebbare Gegensatz zwischen den Menschen entsteht nach dem Urteil des Jakobus in den inwendigen Vorgängen, durch die die Umkehr zu Gott hier angenommen, dort abgewiesen wird. Darum wird auch Jesu Urteil über Israel durch Jakobus völlig anerkannt. Er unterscheidet nicht das heilige Volk von den Heiden, sondern die Welt von denen, deren Glaube und Liebe auf Gott gerichtet ist.¹⁾ Das, was den Juden kennzeichnet, trennt ihn noch nicht von der Welt und dasselbe Urteil steht in völliger Gerechtigkeit auch über der Christenheit. Dem ehebrecherischen Geschlecht, das die Freundschaft der Welt mit Gottes Freundschaft verbinden will und auch sein Gebet seinen Lüsten dienstbar macht und in seinem Übermut den Gerechten tötet, sagt Jakobus das Gericht an. Wer sich aber zu Gott naht, dem gibt Gott Gnade. Nach dieser Regel scheidet sich die Gemeinde der Erwählten von denen, denen Gottes Gericht das Verderben bringt. Diese Scheidung fällt aber nicht mit der Grenze zusammen, die durch die kirchlichen Verbände und Bekenntnisse hergestellt ist, sondern wird erst dann offenbar, wenn der Herr kommt und richtet. Damit jeder seinem Urteil getrost entgegensetze, deshalb leitet ihn Jakobus an, von sich abzutun, was den reinen Dienst Gottes befleckt.

¹⁾ 1, 27. 4, 4.

4.

Der Zusammenhang des Briefs mit der jüdischen Tradition.

Was von Jakobus als Sünde verworfen wird, die Neigung, aus der Beschäftigung mit der Schrift nur Studium und Lehre zu machen, die Verehrung für den Reichtum, die Zerlegung des Gesetzes in einzelne Satzungen, von denen gleichzeitig die eine gehalten, die andre übertreten werden kann, die Trennung der Überzeugung vom Werk, wodurch jedes einen eignen verdienstlichen Wert bekommt und die Neigung möglich wird, Sündliches durch den Glauben zu entschuldigen, da der Monotheismus für sich schon in das göttliche Wohlgefallen stelle, der Wunsch, als Lehrer zu glänzen, die Benützung des Wissens zur Steigerung des Selbstgefühls und des Zanks, das Vermögen, mit dem Lobpreis Gottes den Fluch gegen den Menschen zu vereinigen, all das legt uns die palästinensische Literatur in breiter Darstellung vor. Auch die Begriffe, mit denen Jakobus den von ihm gewollten Willen formt, stammen zum Teil aus der palästinensischen Frömmigkeit. Sie empfindet den menschlichen Willen als eine kausale Macht und damit ist die Frage da, wie sich die Obmacht Gottes zum menschlichen Entschluss verhalte. Sie rechnet die Überwindung der Versuchung zu den wichtigen Aufgaben der Frommen, kennt die Begierde als Erzeugerin der Sünde, sieht in der Demut ein Hauptstück der Frömmigkeit und in der im Vertrauen zu Gott getragenen Armut ein hohes Verdienst. Auch beim Rabbinat findet sich der Satz, dass das Gesetz die Freiheit verleihe. Die Beziehung des Glaubens auf die Einzigkeit Gottes nennt das fundamentale Dogma der Palästinenser. Die Benützung des Begriffs Gottes Ebenbild zur Regelung des Verkehrs mit dem Nächsten, die Scheu vor dem Eid, die Veranschaulichung der dem Gebet gegebenen Macht durch die Bitte um den Regen, wie sie Elia übte, haben in der synagogalen Mahnrede Parallelen.¹⁾

Die Trennung, die Jakobus vom Rabbinat scheidet, ist

¹⁾ Zum Alexandrinismus hat nicht ein einziger Spruch intime Beziehungen. Ein Ausdruck, der eventuell wissenschaftliche Gedanken hinter sich haben kann, ist „das Rad des Entstehens“, 3, 6; falls er eine tiefere Vorgeschichte hat, so führt sie nicht nach Alexandria, sondern in den Orient, und er ist im ganzen Brief der einzige dieser Art. Die für 1, 17 erforderliche Kenntnis des Himmels war überall zu haben, auch wenn *παράλλαγή τροπῆς ἢ ἀποσκίασμα* vorgezogen wird.

dennoch tief, so tief, wie der Bussruf Jesu sie schuf.¹⁾ Nicht ein einziger Satz hat die halachische Tendenz, so dass er die Richtigkeit der Handlung von ihrem messbaren Erfolg aus bestimmen wollte, und da von den kultischen Ordnungen gar nicht gesprochen wird, wird gerade das als unwesentlich beiseite gestellt, was den palästinensischen Frommen das Unterscheidungszeichen gab.²⁾

Durch die Gewissheit, dass Gott dem Bittenden die Weisheit, dem Bekennenden die Vergebung, dem Glaubenden das Reich, dem Gehorchenden die Rechtfertigung gebe, ist dem Einzelnen ein befestigtes Verhältnis zu Gott gegeben, das ihn von der Gemeinde und von ihrem Lehrstand frei macht, womit der Glaubensstand, den das Rabbinat besass und in der Gemeinde zuliess, überschritten ist. Die Gewissheit des Siegs, mit der Jakobus in jede Versuchung tritt, hat das Rabbinat nicht; sie verfiel nach seinem Massstab dem Verdacht des Übermuts. Die unverletzliche Geltung der sittlichen Normen, die von allen verlangt, vor Gott auf jede Entschuldigung zu verzichten, hebt das pharisäische Ideal des vollendeten Gerechten auf und die Einigung des Böse an uns richtenden Urteils mit der Gewissheit der Rechtfertigung ist nicht jüdisch, weil sie nur dadurch möglich wird, dass der Verdienstgedanke beseitigt ist. So lange er gilt, ist die Sicherheit nicht erreichbar, die Jakobus dem Verhältnis zu Gott gibt, da der Glaube als Gewissheit nicht entstehen kann, so lange jeder für sein Verhältnis zu Gott auf seine eigne Leistung verwiesen wird. Das Mittel, durch das der Verdienstbegriff überwunden wird, ist nicht eine Theorie über die Leistungen des menschlichen Willens, sondern wie bei Jesus das Busswort mit seiner Anerkennung der sittlichen Normen und mit seiner Zuversicht zur göttlichen Gnade. Dadurch ist auch die Beschränkung des Gottvertrauens auf den Providenzglauben überschritten, da Jakobus Gott als den Geber der Weisheit und der Gerechtigkeit fasst. Die jüdische Kompensationstheorie, die die Übertretungen gegen die Erfüllungen des Gesetzes abwägt, wird dadurch nicht nur unnötig, sondern unmöglich; sie wird jetzt als

¹⁾ Das Urteil, der Brief liesse sich nach einigen kleinen Streichungen in das Judentum zurücklegen, verkennt den Tatbestand. — ²⁾ Auch von der Haggada wird nichts sichtbar; die Verwendung der Formel „Freund Gottes“ als Beiname Abrahams beruht auf Jes. 41, 8.

schlecht empfunden. Darum wird auch auf jede Benützung des Glaubens zur Entschuldigung des Menschen verzichtet. Hinter der Verheissung, dass zu allen die Weisheit von oben kommen könne, steht die christliche Vorstellung vom Geist, die die Synagoge nicht hat; das Rabbinat hiess seine Weisheit nicht »seelisch«. Ebenso wenig lässt sich aus dem Protest gegen die Entehrung des Armen das christliche Motiv als Glosse leicht entfernen. Denn die Forderung, dass der Glaube unsren Verkehr miteinander so bestimme, dass von ihm aus die Gemeinschaft versagt oder gewährt werde, überschreitet diejenige religiöse Gemeinschaft, die die Synagoge herstellte; sie teilte die Menschen in Gerechte und Sünder, nicht in Gläubige und Ungläubige ein.

Der letzte Grund für den immer wiederkehrenden Unterschied findet sich in der Fassung des Gottesgedankens, darin, dass die Gnade als derjenige Wille Gottes erfasst ist, der seine ganze Beziehung zu uns bestimmt. Deshalb, nicht trotzdem, werden die sittlichen Normen unverletzlich, so dass es keinen Anteil an Gottes Verheissung gibt, bei dem sie nicht zur Geltung kämen. Aber der Gegensatz zwischen dem Recht und der Güte ist bei Jakobus weg, da über dem, was der Mensch zu tun hat, Gottes eigene Güte in ihrer Vollkommenheit steht. Darin wird sichtbar, dass der Jakobusbrief auf Jesus beruht.

5.

Jakobus und die Evangelien.

a) Die Gemeinschaft mit Matthäus.

Die Art, wie Jakobus den Willen Gottes und den vom Frommen zu führenden Kampf mit dem Bösen fasst, stellt ihn mit Matthäus in eine feste Gemeinschaft, so dass alle Theorien, die das von Matthäus uns vorgelegte Gebot Jesu zu einem vom Schriftsteller komponierten Ideal machen, das nirgends sonst vorhanden gewesen sei als in seinem Buch, durch den Brief unbrauchbar werden. Er bestätigt die Aussage der Evangelien, dass diese Normen in der Gemeinde lebten. Als Kopie des Matthäus ist aber der Brief nicht zu verstehen; denn eine Reihe von wichtigen Regeln, die uns Matthäus erhalten hat, fehlen hier. Da die Erinnerungen an die Geschichte Jesu nicht verwendet sind,

so wird auch keiner seiner Sätze benützt, die über die Schrift hinausgreifen. Die Regeln, dass das Wohltun auch am Sabbat nicht ende und dass die Verunreinigung nur von innen her entstehe, kommen nicht zum Vorschein. Alle Zumutungen an den Juden, die sein Judentum durchbrechen, sind zurückgestellt. Damit wird zusammenhängen, dass die Worte Jesu zum Schutz der Frauen, die Ausdehnung der Liebe auf den Feind, das von allen Schranken befreite Verzeihen, die Entfernung der Frömmigkeit aus der Öffentlichkeit, die Verpflichtung zum Martyrium bei Jakobus keine Parallelen haben,¹⁾ sicher nicht deshalb, weil er sich diesen Verpflichtungen entzöge, vielleicht aber deshalb, weil alle diese Sätze den durch die Schrift gegebenen Bestand der Frömmigkeit überschreiten und Aufgaben zeigen, die nur im Glauben an den Christus übernommen werden konnten. Was zur besonderen Pflicht für die Jüngerschaft Jesu wird, das tritt aus demselben Grund zurück, der bewirkt, dass die göttliche Vergebung nicht durch das Kreuz Jesu und das Leben nicht durch seine Auferstehung begründet wird.

Einig ist Jakobus mit Matthäus auch darin, dass sein Verhältnis zu Jesus vollständig durch den Christusgedanken bestimmt ist. Deshalb fehlt bei Jakobus die Verwendung der Geschichte Jesu zur Bildung eines christlichen Gesetzes, einer neuen, christlichen Halacha, ebenso vollständig wie bei Matthäus. Es versteht sich für einen Brief, der so kräftig auf den guten Willen dringt, nicht von selbst, dass er auf das Beispiel Jesu ganz verzichtet. Aber Jakobus stellt wie Matthäus Jesus nicht zur Gemeinde als ihr Vorbild, sondern zu Gott, der durch ihn herrscht und richtet. Auch in der Beurteilung Israels besteht zwischen beiden Dokumenten eine starke Eintracht. Jakobus ist enig mit Matthäus im Widerstand gegen jeden christlichen Fanatismus, gegen jede Verwandlung des Worts Jesu in einen Zank um seine Grösse. Auch bei Matthäus besitzt Jesu Verheissung die universale Weite, die alle umfasst, die Gott bedürfen und ihm gehorchen, und vor die Verkündigung des königlichen Rechts Jesu setzt

¹⁾ Die Mahnung, wie die Propheten zu dulden, geht dicht ans Martyrium heran; denn der Prophet gilt als Martyr. Doch wird nicht ausdrücklich gesagt: wie die Propheten sterben. Das Fehlen einer Gnome über die Sorglosigkeit des Armen steht damit parallel, dass dem Reichen auch nicht gesagt wird, dass er zu geben habe.

auch Matthäus den Bussruf, der Israel hilft, über die Sünde und die Gerechtigkeit so zu denken, wie es Jesus tat, weil ihm sonst Jesu Sendung und vollends sein Kreuz unverständlich bleibt. Dass Jakobus sein Wort auf Israel beschränkt, hat ihn von Matthäus nicht getrennt, für den die Sendung der Jünger an Israel zum Evangelium gehört.

b) Die Übereinstimmung mit Johannes.

Jakobus ist nicht nur mit Matthäus, sondern gleichzeitig mit Johannes durch feste Gemeinsamkeiten verbunden. Keiner von den Briefen steht dem des Jakobus so nah wie der des Johannes, da beide im Kampf gegen die frommen Selbsttäuschungen, gegen die mit religiösem Schein prunkende Überhebung stehen und die Bewährung des Glaubens in der Lebensführung fordern. Die Gemeinsamkeit des Ziels hat ihren Grund in der Gemeinsamkeit der fundamentalen Überzeugungen. Die Vollkommenheit der göttlichen Liebe ist hier und dort das alles bestimmende Axiom. Die Gabe der Gnade fassen Johannes und Jakobus in die einfache Formel Gewährung des Lebens. Darum ist hier und dort der Reichtum der eschatologischen Vorstellungen auf den Kernsatz reduziert, dass die Gemeinde vor Jesus als ihren Richter gestellt werden und durch sein Urteil das Leben erlangen wird. Damit ist aber für beide das ganze Verhalten der Christenheit bestimmt. Denn die Gemeinde wird dann vom Tod befreit, wenn sie nicht die Sünde tut.¹⁾ Darum erkennen beide im Gedanken, dass von Gott Böses ausgehen könnte, eine schwere Gefahr für die Frömmigkeit.²⁾ Neben dem Leben, das Gott gibt, steht bei Jakobus die von oben uns verliehene Weisheit, wie bei Johannes neben dem Leben das Licht.³⁾ Darum haben beide die Geburt aus Gott und bei beiden geschieht die Verleihung des Lebens durch das Wort und dies bei beiden deshalb, weil das Wort die Wahrheit ist. Durch sein Verhalten gegen die Wahrheit gewinnt der Mensch das Leben oder den Tod. Darum entsteht bei Johannes aus der Wahrheit die Freiheit, wie sie bei Jakobus aus dem Gesetz entsteht, das nicht vom Wort der Wahrheit getrennt werden

¹⁾ Jak. 1, 12. 21. 5, 8. 9 neben 1 Joh. 1, 1. 2, 28. 4, 17. —

²⁾ Jak. 1, 13—17 neben 1 Joh. 1, 5. 6. — ³⁾ Jak. 1, 5, 3, 17 neben 1 Joh. 1, 7.

kann.¹⁾ Der Gegensatz, in den beide Briefe die Gemeinde hineinstellen, entsteht hier und dort daraus, dass nicht alles, was der Mensch in sich hat, aus Gott stammt. Von der Begierde sagen Jakobus und Johannes, sie sei nicht aus Gott. Neben diesem Gegensatz verschwinden alle geschichtlich gewordenen Unterschiede. Die Antithese wird universal; den Kindern Gottes steht die Welt gegenüber. Neben der Mahnung des Jakobus, die Freundschaft der Welt nicht zu begehren und die Befleckung durch die Welt zu meiden, steht die Johanneische Mahnung, die Welt nicht lieb zu haben.²⁾ Für beide ist auch Israel ein Teil der Welt. Der Wille, in dem beide handeln, ist die völlige Liebe, die Gott alles gibt, und sie betonen, dass auch das Vermögen, Gott zu glauben, vom richtigen Handeln abhängig sei.³⁾ Da die Ethik beider aus dem Liebesgedanken entsteht, so wissen sie nichts von einer Beschränkung des einzelnen auf seine eigenen Bedürfnisse und seine eigene Vervollkommnung. Den Stoff zum Handeln gewinnen sie aus der Gemeinschaft, und doch wird weder hier noch dort die Gemeinde für sich dargestellt. Über ihre Verfassung, ihr Amt, ihr Sakrament und ihren Gottesdienst sprechen sie nicht. Der einzige gottesdienstliche Akt, der bei beiden zur Besprechung kommt, ist das Gebet. Neben dem Beter, der bei Jakobus für den Leidenden die Vergebung der Sünden und die Genesung erlangt, steht bei Johannes der, der für den sündigenden Bruder bittet, und beide beten im Namen Jesu.⁴⁾ Dagegen ist die ganze auswendige Gestaltung des Lebens völlig denjenigen Vorgängen nachgesetzt, aus denen das personhafte Leben besteht.

Dennoch bleibt die geistige Arbeit des Jakobus, soweit sie uns durch seinen Brief erkennbar wird, deutlich von der Johanneischen Frömmigkeit unterschieden. Während Johannes sein ganzes Denken und Wollen vom Christus aus bestimmt, dagegen nahezu keine religiöse Psychologie besitzt, richtet sich die Beobachtung des Jakobus auf den religiösen Vorgang, wie er sich im Menschen vollzieht, und bringt die sittlichen Zustände der Gemeinde scharf zur Darstellung. Daher ist die sittliche Entscheidung bei Johannes unmittel-

1) Jak. 1, 18 neben 1 Joh. 3, 1, 1; Jak. 1, 18. 5, 19 neben 1 Joh. 3, 19; Jak. 1, 25 neben Joh. 8, 32. — 2) Jak. 1, 14. 27. 4, 4 neben 1 Joh. 2, 15. 16. — 3) Jak. 2, 22 neben Joh. 3, 21. — 4) Jak. 5, 14 neben 1 Joh. 5, 16.

bar in das Glauben eingeschlossen, während bei Jakobus die Vorgänge, durch die das Böse abgewehrt wird, selbständige Bedeutung haben. Daher bekommt das Werk bei ihm einen andern Platz als bei Johannes. Auch Johannes weiss, dass man vor einer Liebe warnen muss, die nur die Zunge beschäftigt; es bleibt aber bei ihm auch für die Tätigkeit der Christenheit der nach innen gewendete Begriff Liebe der Hauptbegriff, in den er alle Mahnungen zusammenfasst. Diese in alle ihre Sätze hineinwirkenden Unterschiede hängen damit zusammen, dass Johannes ganz von der Judenschaft geschieden ist und nur zu den an Christus Glaubenden spricht, während Jakobus seine Gedanken in der Arbeit für Israel gewonnen und auch in seinem Brief die Gemeinschaft mit Israel festgehalten hat.

6.

Jakobus und Paulus.

Auch der Jakobusbrief ging rasch in den Gebrauch der griechischen Gemeinden hinüber¹⁾ und diese Tatsache zeigt, nicht weniger als der Übergang des ersten Evangeliums zu den Griechen, wie fest die Verbindung zwischen den beiden Teilen der Kirche war. Ähnlich wie das Evangelium des Matthäus stellte auch der Brief des Jakobus an die christlichen Griechen die Zumutung, dass sie verstehen, warum die Jünger Jesu mit der Judenschaft die Gemeinschaft bewahren und dass sie in der reinen Lebensführung den Kern des Christentums sehen. Dazu kam erst noch der grosse Anspruch, den die Verschiedenheit der Formeln für die Rechtfertigung an die Erkenntnis der Kirche stellt.

Für die Kraft, mit der die erste christliche Generation liebte und glaubte, darum auch dachte, ist die Ausbildung der entgegengesetzten Formeln für die Rechtfertigung und die

¹⁾ Die Benützung des Jakobusbriefs durch den ersten Petrusbrief halte ich für gesichert. Wer diesen von Petrus trennt, sagt folgerichtig, dass sein Verfasser den Jakobusbrief als ein Dokument der apostolischen Zeit kannte und deshalb als Quelle für seinen Petrus benützte. Wenn der Petrusbrief bei Petrus bleibt, wird doch wohl anzunehmen sein, dass er auch von der Kirche Kleinasiens erwartete, dass sie den Brief des Jakobus kenne und durch seine Worte an ihn erinnert werde, ähnlich, wie er dies bei den von ihm verwendeten biblischen Worten vorausgesetzt hat.

Fähigkeit der Gemeinde, beide zu gebrauchen, ein besonders deutlicher Beleg. Wenn der Gottesgedanke durch das Vertrauen zu Gott seine Gestalt bekommt, so entstehen aus ihm zwei Fragen: die, was Gott für uns tue, und die, was wir für Gott tun wollen. Beide wurden durch die die Gemeinde führenden Männer mit vollendeter Klarheit gestellt und beantwortet. Alles, sagt Paulus, tut Gott für uns; er verzeiht ganz, er erlöst ganz, ist unser volles Heil; darum ist schon der Glaube, nur er und er ganz, unsre Gerechtigkeit. Mit derselben Wahrhaftigkeit und Entschiedenheit antwortet Jakobus auf die andere Frage, was wir für Gott tun wollen: alles wollen wir ihm geben, den Glauben und das Werk, ohne Spaltung die ganze Liebe; darum ist der Glaube noch nicht unsre Gerechtigkeit, falls wir bloss glauben und Gott das Werk, somit den Gehorsam und die Liebe verweigern. Durch das Zusammenwirken der beiden Willensbewegungen, die sich in den beiden Formeln für die Rechtfertigung aussprechen, entsteht die vollendete Liebe. Sie schätzt die Gabé dessen, dem sie sich ergibt, preist seine Güte und ruht in ihr und sie gibt zugleich unsrem Willen die volle Kraft, alles, was wir sind und haben, ihm zu geben. Darum sind die beiden Formeln für die Rechtfertigung nicht auf die verschiedenen Gruppen in der Kirche und auf die sie führenden Männer verteilt, sondern finden sich überall, schon im Wort Jesu, in dem die Verheissung für den Glauben und der Bussruf mit der Verheissung für die Liebe nebeneinander stehen, ebenso im Brief des Johannes neben seinem Evangelium, und sie stehen auch bei Paulus und bei Jakobus beide. Den, der gesündigt hat und sich mit dem Geständnis weinend vor Gott demütigt, verweist Jakobus nicht auf seine Werke, sondern auf Gottes Vergebung, die er erhält, weil er glaubt, darauf, dass sich Gott ihm naht, weil er sich zu Gott naht, und ihn erhöht, weil er sich vor ihm demütigt. Das ist aber noch nicht die Endgestalt des Glaubens, weil die vollendete Zuversicht zu Gott dann gewonnen ist, wenn die boshafte Unlust zur Tat überwunden ist und der Gehorsam geleistet wird. Auf der andern Seite kennt auch Paulus den Moment, wo er sich mit voller Entschlossenheit in den Dienst Gottes stellt. Dieser Moment tritt durch die Rechtfertigung des Glaubenden ein, nicht trotz derselben, nicht obschon, sondern weil er als Glaubender in Gottes Gnade steht. Nun darf

und kann er handeln und Paulus tut es mit dem klaren Bewusstsein, dass er am guten Werk die unerlässliche Bedingung für seinen Anteil an der Gnade hat. Das ist aber nicht eine Verkürzung der göttlichen Gnade, die seine ganze Schuld beseitigt, seinen Streit mit Gott ganz beendet, ihn von allem Bösen befreit und ihm die Gerechtigkeit zugesprochen hat; er kann also bei der Rechtfertigung nicht sein Werk betrachten, da er damit verleugnete, was ihm im Christus gegeben ist.

Es ist kein Zufall, dass gerade der Rechtfertigungsbegriff dazu gedient hat, um beiden Zielen der Liebe die volle Deutlichkeit zu geben. Dazu war er deshalb geeignet, weil er die Einheit der Gnade mit den sittlichen Normen ausspricht und sagt, dass uns Gott als der Gerechte durch den Vollzug des Rechts seine Gnade gebe. Darum spricht Paulus durch seine Rechtfertigungsformel die Vollständigkeit der Gnade aus, ohne die der Verschuldete nicht an sie glauben kann: dass Gott ganz vergibt und jede Störung aus unsrem Verhältnis zu ihm entfernt, so dass es schon dadurch und nur dadurch seine ganze Richtigkeit bekommt, dass er uns gnädig ist und wir ihm glauben. Aber der Rechtfertigungsgedanke gab gleichzeitig der Frage ihr volles Gewicht, wodurch auch auf der Seite des Menschen sein Verhalten gegen Gott die Richtigkeit erhalte und das Merkmal der Gerechtigkeit besitze. Das gilt so lange nicht, als der Mensch Gott sein Handeln verweigert, und diese Weigerung ist dann vollends boshaft, wenn sie sich auf den Glauben, also auf Gottes Güte, beruft.

Die beiden Formeln für die Rechtfertigung standen mit der Richtung in Zusammenhang, die die Arbeit der beiden Männer verfolgt. Alle Sätze des Jakobus: dass es eine Liebe und einen Glauben gebe, die auch, ohne dass sie unmittelbar auf Jesus bezogen sind, unter Gottes Wohlgefallen stehen, dass die Gewissheit Gottes auch die seiner Gnade in sich schliesse, weil er nur Gutes gibt und sich zu jedem naht, der sich ihm unterwirft, dass das Gesetz zwar die richte, die es übertreten, denen aber, die es tun, die Freiheit gebe, dass der Mensch erst durch den mit dem Gehorsam vereinten Glauben in die Gnade Gottes gestellt sei und die Rechtfertigung habe, sprechen diejenigen Überzeugungen aus, durch die die Christenheit und Israel verbunden sind

und miteinander die Gemeinschaft zu pflegen vermögen. Alle Glieder des Paulinischen Satzes über die Rechtfertigung: dass das Gesetz die gegen unsre Sünde gerichtete Rechtsordnung Gottes sei, die uns schuldig macht, dass wir einzig im Glauben an Jesus zum göttlichen Vergeben und zum guten Werk gelangen, dass wir dafür den Grund nicht bei uns suchen können, weil wir mit unsrem Werk unsre Sünde nicht zu bedecken vermögen und darum unsre Gerechtigkeit im Glauben haben, weil wir sie im Christus haben, mit dessen Sterben und Leben uns unser Glaube in Verbindung bringt, sprechen den neuen, der Christenheit allein gehörenden religiösen Besitz aus und machen darum deutlich, was sie von der jüdischen Frömmigkeit trennt. Jakobus hält die Judenschaft und die Christenheit beisammen; Paulus macht die Christenheit von der Judenschaft los.

Die Frage, ob Jakobus bei seinen Sätzen direkt auf die Paulinische Fassung des Evangeliums Rücksicht nehme, lässt sich nicht durch einen deutlichen Beweis entscheiden, sondern bleibt bei der schwankenden Abschätzung von Wahrscheinlichkeiten. Denn eine deutliche Beziehung auf Paulus enthalten seine Worte nicht. Die Neigung, um des Glaubens willen das Werk zu unterlassen, ist Paulus fremd. Die Beschreibung des Glaubens als Gewissheit der Einzigkeit Gottes hat keine Beziehung zu Paulus. Die Berufung auf Abraham als den Beweis für die gerecht machende Kraft des Glaubens stammt nicht erst von Paulus, sondern ist durch die Schriftstelle veranlasst, die auch in der vorchristlichen Gemeinde viel erörtert worden ist.¹⁾ Der Gegensatz »Glaube oder Werke« ist auch nicht erst paulinisch und der Rechtfertigungsbegriff vollends nicht. Die Neigung, aus dem Glauben eine zur Bosheit fähige Orthodoxie zu machen, ist in der Synagoge ernstlich da und die Gefahr, dass die Verkündigung Jesu keine andere Wirkung schaffe als bloss den Glauben, trat von Anfang an an die Christenheit heran, sowie und weil sie sich als die Gemeinde der an Jesus Glaubenden

¹⁾ In der jüdischen Überlieferung sind von den Lehrern des ersten Jahrhunderts vor Christus wenige konkrete Erinnerungen erhalten; zu diesen gehören aber auch Aussagen über die Macht des Glaubens, wobei 1 Mose 15, 6 nicht vergessen ist. Die interessante Sammlung von Beweisen für den Glauben in der Mechilta zu 2 Mose 14, 31 ist in meiner Abhandlung über den Glauben III 609 erörtert.

konstituierte und sich um ihres Glaubens willen von der Synagoge trennte. Undenkbar ist es aber nicht und vielleicht wahrscheinlich, dass durch die Paulinische Arbeit und durch die Haltung der griechischen Gemeinde die Formel »Rechtfertigung durch den Glauben« in einer Weise zum Merkmal der Christenheit wurde, die Jakobus bewog, scharf den Punkt zu beleuchten, wo sich Gottlosigkeit mit dieser Formel verbinden kann, im Blick auf Israel, dessen Urteil über die Christenheit gänzlich verfälscht wird, wenn es nicht deutlich bleibt, wie die Christenheit den Glauben habe, nicht so, dass sie meint, ihr Glaube rette sie, sondern so, wie ihn Abraham hatte, der Gott alles gab, und noch mehr im Blick auf Jesu Wort, von dem sich die Christenheit völlig schiede, wenn sie zwar Israels Zuversicht zu Gott verwerfen wollte, dagegen in ihrem eignen Kreis den Kampf gegen den boshaft machenden Glauben unterliesse und ihn auch dann für Gerechtigkeit ausgabe, wenn er ohne Werke blieb.

Nirgends muss der die Gemeinde regierende Wille so deutlich heraustreten als da, wo in ihr ein Gegensatz ans Licht kommt. Ihre Erklärung, dass ihr Herr ihr die Liebe geboten und gegeben habe, bewährt sich an dieser Stelle vollständig. Denn der Gegensatz in der Rechtfertigungsformel hat mit der egoistischen Sucht nichts zu tun, sondern macht sichtbar, wie die Liebe nach ihrer Vollendung ringt. Die Liebe hat Paulus bewogen, alle, die an Jesus glauben, vollständig zu einigen, so dass nicht gerechte Juden und verschuldete Heiden, sondern nur im Glauben Gerechtfertigte in der Gemeinde sind, und die Liebe hat Jakobus getrieben, die Gemeinschaft mit allen Frommen Israels zu bewahren, so dass nicht neben den durch das Busswort gerichteten Juden die durch ihren Glauben gerechtfertigten Christen standen, sondern alle auf dieselbe Weise von dem Gott, der unparteiisch richtet, die Gerechtsprechung erlangen, nämlich so, dass sie im Glauben tun, was er verlangt. Die Liebe gab Paulus das klare Auge, das ihm zeigt, wie am Eifer für das Werk immer wieder der Glaube starb und aus der Stützung auf die eigne Leistung die Geringschätzung der göttlichen Gnade entstand, und nicht weniger deutlich ist Jakobus die Beobachtung, dass am Vertrauen auf Gottes Güte die Unlust zur Tat entstehen kann, durch die Liebe gegeben. Der Wettstreit der beiden Begehrungen, von denen

die eine die Gabe Gottes an den Menschen, die andere die Gabe des Menschen an Gott von jeder Schranke und Unvollkommenheit befreien will, erweist, dass das Denken und Wollen der Jünger Jesu aus der Liebe kam.

Mit dem Brief des Jakobus ist die Angabe leicht zu vereinigen, die wir von Paulus über den Gegensatz haben, der zwischen ihm und Jakobus bestand. Paulus sagt, dass sich auch Jakobus mit ihm und mit den vom Gesetz freien Gemeinden verband, dass aber Petrus in Antiochia seit der Ankunft solcher, die mit Jakobus verbunden waren, die Übertretung der Speisegesetze unterliess.¹⁾ Das zeigt, dass Jakobus auch in der Rechtfertigungslehre nicht ganz mit Paulus zusammenstimmt. Denn Paulus besass seine vollständige Freiheit vom Gesetz, durch die er es ohne Bedenken übertrat, durch seinen Satz über die Rechtfertigung. An den Jakobusbrief schliesst es sich ohne jede Schwierigkeit an, dass sich Jakobus der Trennung der Christenheit von der Judenschaft widersetzt und verlangt, dass sie ihr nicht dadurch ein unheilbares Ärgernis bereite, dass auch die zu Jesus sich bekennenden Juden das Gesetz beseitigten. Seine Bewahrung gehört für Jakobus zum Werk der Liebe, die auf ihr eignes Recht verzichtet und den andern das gewährt, was ihnen hilft, und alles unterlässt, was sie vom Christus entfernt. Ein solches Verhalten hindert die Rechtfertigung der Christenheit nicht, sondern verschafft sie ihr und schwächt ihren Glauben nicht, sondern vollendet ihn. Denn es ist dem Werk Abrahams vergleichbar, der Gott alles, auch das Liebste, gab, und Rahabs, die ihr Leben für die Brüder wagte.

Auch bei Jakobus fügen sich die Vorgänge, die für seine Geschichte die entscheidende Bedeutung haben, dass er der Bruder Jesu und der Zeuge seiner Arbeit war, aber erst durch den Anblick des Auferstandenen den Glauben empfing, von nun an zusammen mit Petrus und Johannes die jüdische Christenheit leitete, beim Wachstum der Kirche für die Erhaltung der Gemeinschaft mit Israel eintrat und in Jerusalem blieb, bis ihn die Juden töteten, ohne Zwang mit den Überzeugungen, die sein Brief ausspricht, zusammen. Durch seine Erlebnisse und durch seine Arbeit konnte Jakobus nicht zum Theoretiker und Gnostiker werden. Er hatte durch den Ausgang Jesu gesehen, dass er mit seinen Gedanken im

¹⁾ Gal. 2, 9. 12.

Unrecht war und dass nicht er, sondern Jesus Gottes Willen tat, auch dann, als er zum Kreuz ging. Darauf entschloss sich Israel zum Widerstand gegen Jesus, weil seine Lehrer ihn verwarfen auf Grund ihres Wissens, das ihnen zeige, wie Gott den Christus senden werde. So hat Jakobus mit besonderer Deutlichkeit erlebt, wie der Anspruch, Gott zu kennen, auf falsche Wege leiten kann. Was er dagegen von Jesus empfangen hatte, das war nicht eine Theorie, sondern das Busswort, das gegen Israels religiöse Schauspielerlei und Hoffart stritt und ihm die göttliche Gnade anbot. Den Bussgedanken, wie ihn Jesus gab, hielt er auch in seiner Formel für die Rechtfertigung fest. Weil die Umkehr zu Gott in der Tat besteht, die den bösen Willen verwirft und so Gottes Gnade erlangt, darum entsteht für Jakobus an der Busse kein Zweifel, ob der Mensch Gott gehorchen könne. Das ist ihm ja dadurch, dass er zur Busse berufen wird, gesagt und damit ist zugleich festgestellt, dass er dann in die Gnade Gottes tritt, wenn er sich zum Werk entschliesst. Nur so führt die Christenheit vor der Judenschaft den wirk-samen Beweis für Jesus und nur so gewinnt sie für sich selbst das Leben bei der Offenbarung der Herrschaft Gottes. Die entschlossene Wendung des Willens auf das ethische Ziel, die Zurückstellung aller theoretischen Fragen, sogar derer, die sich direkt auf die Gott offenbarenden Vorgänge bezogen, vollends derer, die in das Geheimnis des Christus und Gottes einzudringen begehren, die Erwartung, dass sich Jesus bald selber offenbare, wodurch aus der Gegenwart die Rüstzeit wird, alle diese Merkmale des Briefs entstehen aus der Gemeinschaft des Jakobus mit Jesus und zugleich aus seiner Gemeinschaft mit Israel.

III.

Judas.¹⁾

1.

Die gnostische Gefahr.

Mit dem, was die beiden bisher untersuchten Dokumente aus der palästinensischen Christenheit sichtbar machen,

¹⁾ Die Erhaltung des Briefs beruht auf der Überlieferung, dass der sich als Bruder des Jakobus bezeichnende Judas Bruder Jesu sei;

stimmt das neue deshalb überein, weil es wieder nichts als den Bussruf gibt. Judas schreibt, weil er sich der Bosheit widersetzt. Hier wird aber nicht von derjenigen Sünde gesprochen, an der Israel fällt; nun richtet sich der Kampf gegen einen aus dem Christentum entstandenen Fall.

Das Urteil Jesu über die jüdischen Gerechten hatte sichtbar gemacht, wie aus der Frömmigkeit die Versündigung, aus der Berufung auf die göttliche Gnade Streit gegen Gott, somit aus der Religion Irreligion entstehen kann, indem sie der Mensch zur Stärkung seines selbstischen Willens benützt. Die Jünger Jesu waren somit darauf vorbereitet, auf solche Vorgänge in ihrer Gemeinde zu achten und ihnen zu widerstehen. In ihr entstand der Antrieb, die Frömmigkeit in die Selbstbewunderung überzuführen und aus dem Christentum den Kampf für die eigene Grösse zu machen, aus den absoluten Aussagen, durch die die Christenheit ihren Anteil an Gott beschrieb. Sie sagte, ihr sei, weil sie den Christus kenne, Gottes herrliche Herrschaft gesichert und Gottes Geist verliehen. Beide Überzeugungen liessen sich leicht dazu benützen, um dem selbstischen Willen grosse Kraft zu geben. In dieser Verwendung begründeten sie nicht mehr den auf Gott gerichteten Glauben und die ihm sich hingebende Liebe und damit fiel der klare Gegensatz zwischen der christlichen und der vorchristlichen Frömmigkeit dahin. Dadurch war auch das Hindernis beseitigt, das der Benützung vorchristlicher Überlieferungen widerstand.

Da die Gemeinde sagte, Gottes Geist sei so in ihr wirksam, dass ihr die Freiheit vom Bösen gewährt sei, wodurch sie auch im Verkehr mit der Welt alles, was sie enthält, ohne Sünde zu gebrauchen vermöge, so war von hier aus der Übergang zu einer Frömmigkeit rasch vollzogen, die mit einem stolzen Selbstgefühl ihr Ziel in der Befriedigung der menschlichen Begehrung hat, nun mit Berufung auf die göttliche Gnade, die dem Menschen göttliche Kräfte und Erkenntnisse verleiht. Diese christlichen Richtungen fanden Anregung und Unterstützung bei den hellenisierten Formen

so gehört er zu denen, die die palästinensische Kirche leiteten. Der erste, bei dem uns die Schätzung dieses Briefs als eines Zeugnisses für die apostolische Lehre begegnet, ist der Verfasser des zweiten Petrusbriefs. Wer diese Überlieferung als unsicher ablehnt, wird das Schriftstück an andrer Stelle in sein Geschichtsbild einordnen.

des Judentums, die das Gesetz durch religiöse Spekulation, Mystik und Aszese überboten. Die Benützung solcher Vorbilder wird an den christlichen Bewegungen dann sichtbar, wenn sie ihre zentralen Aussagen: die Gottesvorstellung und das Christusbild, die Selbstbeurteilung und die Anleitung zum Empfang der Erlösung, mit Vorstellungen bilden, die aus der Natur herübergenommen sind. Dann wird statt des Glaubens der Besitz gewisser Vorstellungen zum wesentlichen Merkmal der Christenheit, wodurch eine das Heil verschaffende Theologie entsteht. Die Trennung vom Bösen wird dann wie ein Naturprozess* vorgestellt, der sein Ergebnis mit unfehlbarer Sicherheit herstellt. Die sittlichen Normen werden dadurch für die mit Gott Vereinten zur Nebensache und durch die besonderen Vorschriften ersetzt, die zum Empfang der die Gnade spendenden Mittel vorbereiten.

In der Christenheit, an die Judas schreibt, wurde aus der Gegenwart des Geists die unbeschränkte Ermächtigung zum erotischen Genuss abgeleitet und dadurch eine Form der Frömmigkeit in die Kirche hinübergetragen, deren Vorgeschichte weit in den heidnischen Orient zurückreicht. Zugleich wird die Wirkung des Geistes darin gesehen, dass der Fromme zur Gemeinschaft mit himmlischen Mächten gelange.¹⁾ Gegen dieses Christentum beruft Judas die Gemeinde zum Kampf; denn er sieht in einer Frömmigkeit, die die Herrschaft Jesu verwirft und die Ausschweifung erzeugt, nicht Gottes Werk, sondern Gottlosigkeit. Unter welche Geister sich diese Gnostiker stellten, wird nicht erörtert; als der entscheidende Vorgang gilt Judas das, dass sie den Christusgedanken nicht gelten lassen. Damit ist aber auch bewiesen, dass sie den Geist nicht haben. Denn das Werk des Geists besteht darin, dass er die Gemeinde dem Christus unterwirft. Da auch diese Männer den Willen Gottes als Gnade beschrieben, beehrten sie die Gemeinschaft mit der Christenheit. Während aber bei ihnen die göttliche Liebe ihren Inhalt nicht durch die ethischen Normen bekommt, haben diese für Judas die absolute Geltung und sind mit dem Gottesgedanken geeint. Er setzt deshalb der Gnade, die die Gnosis verkündet, den Rechtsvollzug entgegen, der die göttliche Offenbarung immer begleitet und sich gerade gegen die Handlungen gerichtet habe, die sich die Gnostiker ge-

¹⁾ 4. 8, 19.

statten, gegen den Unglauben und die Unkeuschheit, auch an denen, für die das Höchste geschehen war, auch an Israel nach seiner Errettung aus Ägypten und an den Engeln.¹⁾ Dadurch wird die Gewissheit Gottes als Motiv zur Furcht Gottes benützt und eine Zuversicht zu Gott, die nur an seine Gnade denkt und seine absolute Gegnerschaft gegen das Böse bedeckt, als unwahr abgelehnt.

Man könnte jetzt, wo in der Gemeindefürsorge streitende Vorstellungen vorhanden sind, erwarten, dass der Glaubensbegriff eine allgemeine Fassung erhalte, so dass gesagt würde: auch die neue Frömmigkeit sei ein Glaube, wenn auch ein anderer als der alte. Diese Wendung nahm aber der Kampf mit der Gnosis nicht. Judas sieht bei ihr den Glauben nicht und auch seine Gegner haben das von ihnen gewollte religiöse Verhalten nicht Glauben, sondern Erkenntnis genannt. Der Glaube verdünnte sich noch nicht zu einer unbestimmten Vorstellung, die Entgegengesetztes umfassen kann, sondern bezeichnet die Zuversicht, die die Gemeinde zu Jesus hat, er sei ihr Herr. Daher wird durch die Anerkennung anderer Herrscher neben Jesus der Glaube preisgegeben. Er gilt aber als das Merkmal der Christenheit, das ihr ganzes Verhältnis zu Gott bestimmt. Diese Wichtigkeit hat er deshalb, weil er nicht als die eigne Leistung des Glaubenden, die durch seinen Entschluss oder seine Erkenntnis zustande käme, sondern als das ihm von Gott übergebene Gut betrachtet wird. Darum ist der Glaube hochheilig, weil er die Gemeinde unmittelbar mit Gott in Berührung bringt. Die Grösse der göttlichen Gabe, die die Gemeinde mit dem Glauben empfing, kommt dadurch zum Ausdruck, dass sie nur einmal gegeben wird. Sie muss von dem, der sie besitzt, bewahrt werden; gibt er sie preis, so wird ihm die verachtete Gabe nicht immer neu geschenkt.²⁾

Die beiden Ziele, für die Judas gegen die Gnosis kämpft, Reinheit des Willens und Anerkennung der Herrschaft Jesu, bilden für ihn deutlich eine vollständige Einheit. Der Wille Jesu ist eins mit dem guten Willen Gottes, eins mit dem göttlichen Recht, das Jesus durch seine Herrschaft vollführt. Neben den sittlichen Normen wird nicht noch ein anderes Gesetz, weder ein Lehrgesetz noch ein Kultusgesetz, sichtbar, in dessen Bewahrung die Aufgabe der Gemeinde be-

¹⁾ 5—7. — ²⁾ 3. 5. 20.

stände. Die Gnosis wird nicht wegen ihrer besonderen Gedanken bekämpft, so dass ihre einzelnen Theorien erwogen und beurteilt würden. Der Begriff Orthodoxie liegt bei Judas sowenig als bei Matthäus und Jakobus vor. Er kämpft nicht für eine Summe fixierter Lehrsätze, in deren Besitz der Christenstand und in deren Verneinung die Sünde der Gnostiker bestände. Einzig die Willensrichtung des Menschen wird von ihm gemessen. Religion ist nicht Theorie, sondern Tat und der Mensch wird durch sein Handeln schuldig oder gerecht; darauf kommt es an, wie er sich gegen den Menschen und gegen Jesus verhält.

Die Erkenntnis, die diese Frömmigkeit der Gemeinde anbot, hält Judas für wertlos, da er das phantastische Element in ihren Vorstellungen als krank empfindet. Der Gnostiker führt ein Traumleben, abgeschieden von der Wirklichkeit, da ihm die jenseitigen Mächte trotz seiner Spekulationen unbekannt sind. Neben seinen aus speziellen Offenbarungen abgeleiteten Erkenntnissen besitzt er freilich mancherlei Wissen, das durch die natürlichen Mittel erworben wird. Aber daran lässt sich nicht der Anspruch heften, dass das die erlösende Erkenntnis sei. Auch die Tiere empfangen durch die Natur Wissen und den Gnostikern bringt dieses Wissen das Verderben.¹⁾

Die Verwerflichkeit ihres Verhaltens wird weiter in ihrer Überhebung sichtbar, die sich scheltende Urteile über die jenseitigen Mächte gestattet und den gegebenen Bestand der Welt kritisiert. Sie können lästern; das ist aber bei Judas wie bei Jakobus und Matthäus eine Grundsünde. Der selbstische Wille wird entbunden, aus dem Mahl der Gemeinde ein Schmaus gemacht, die Gemeinschaft zerrissen, der Verkehr zur Bewunderung des Menschen verdorben und der Geldgewinn begehrt. Somit ist diese religiöse Wirksamkeit unfruchtbar und dadurch widerlegt.²⁾

Aber auch dieser Bussruf hat die Anbietung der Versöhnung bei sich. Sein erstes Ziel ist, dass die Gemeinde sich selbst schütze und im Glauben bleibe. Dann hat sie aber auch das Vermögen, die der Gnosis Verfallenen zu retten, freilich so, dass ihre Zuversicht zur Gnade auch jetzt mit der Furcht verbunden bleibt, da sie nicht weiss, ob den Gefallenen der Rückweg noch offen ist, und da sie sich bei

¹⁾ 10. — ²⁾ 8–10, 12, 13, 16,

ihrer Bemühung, sie zu retten, vor der Ansteckung hüten muss.¹⁾ Das Interesse wird einzig auf diese innerlichen, in die persönliche Frömmigkeit fallenden Ziele gerichtet. Von rechtlichen Ordnungen und Handlungen, durch die die Zucht in der Gemeinde gegen die Gnosis geschützt werden könnte oder sollte, wird nicht gesprochen. Es findet sich auch bei Judas wie bei Matthäus und Jakobus kein Kirchenrecht.

2.

Der religiöse Besitz der Gemeinde.

Neben der dem Bösen sich widersetzenden Energie und der sie begleitenden Furcht vor dem richtenden Wirken Gottes steht ungebrochen die Gewissheit seiner Liebe, nicht nur als allgemeine Vorstellung, sondern so, dass sie als die der Gemeinde verliehene Gabe betrachtet wird. Sie hat sie dadurch, dass Jesus ihr Herr ist. Darum gehört sie ihm und wird für ihn bewahrt und wird seine Güte dann erleben, wenn sie ihn sieht.²⁾ Einen Rückblick auf die Geschichte Jesu enthält der Brief nicht; er steht dadurch neben dem Jakobusbrief, dass er das Kreuz und die Auferstehung Jesu nicht erwähnt. Während die Gnosis mit dem Glauben auch auf die Hoffnung verzichtet, ist der Blick der Christenheit nach vorn gewandt.

Jetzt erfährt die Gemeinde die Herrschaft Jesu dadurch, dass sie den Geist besitzt. Weil sie ihn durch ihre Verbundenheit mit Christus hat, darum ist er für die nicht da, die sich vom Christus scheiden, deren inwendiges Leben auf das beschränkt bleibt, was die Seele hervorzubringen vermag, während der Anteil am Christus der Christenheit mehr als bloss Seelisches verschafft. Der Vorgang, an dem man die Gegenwart des Geists wahrnimmt, ist das Gebet; dazu kommt bei den Aposteln auch noch die Prophetie. Durch die Wirksamkeit des Geists bildet sich ein deutlicher Gegensatz gegen dasjenige Begehren heraus, das durch das Fleisch hervorgebracht wird. Der Glaubende hat sein Merkmal daran, dass er sich vom fleischlichen Verlangen trennt.³⁾ Weil die Gemeinde dem Christus gehört und den Geist hat, besteht sie aus den Heiligen und deshalb ist auch der Glaube, durch

1) 22. 23. — 2) 1. 21. — 3) 19. 20. 17. 8, 23,

den sie mit Christus verbunden ist, heilig.¹⁾ Die Tatsache, dass sich die Christenheit Palästinas als die Heiligen bezeichnete, wird zwar bei Jakobus noch nicht sichtbar, steht aber auch durch die Angaben des Paulus und Lukas fest. Durch diesen Namen beschreibt sie sich als Gottes Eigentum, das an der Unverletzlichkeit und Würde teilhat, die alles, was Gott gehört, besitzt. Nicht nur die Gemeinde als Ganzes, sondern alle ihre Glieder werden ermächtigt, die Heiligkeit als den ihnen persönlich verliehenen Besitz von sich auszusagen. Das wäre nicht möglich gewesen, wenn die Heiligkeit aus der Leistung des menschlichen Willens abgeleitet würde, sondern hat darin die Voraussetzung, dass Gottes Gemeinschaft mit dem Menschen ihn heilig macht, weshalb er die Heiligkeit durch Gottes Ruf empfängt. Da sie ihn aber vom Bösen trennt und Gott unterwirft, so bekommt der Heiligkeitsgedanke notwendig eine ethische Fassung; Sünde und Heiligkeit gelten als ein Widerspruch. Indem sich die Christenheit heilig heisst, spricht sie mit der Gewissheit Gottes zugleich das Bewusstsein ihrer sittlichen Kraft aus, die das Böse zu überwinden vermag. Darum verbindet sich mit dem Heiligkeitsgedanken zugleich die Verpflichtung zum entschlossenen Widerstand gegen alles, was verwerflich ist, und deshalb wird der gnostischen Frömmigkeit die Gemeinschaft ganz versagt.

Die Überzeugung, dass auch durch solche Erscheinungen, wie sie jetzt in den Gemeinden hervortreten, die Festigkeit ihrer Beziehung zu Gott nicht unsicher werde, wird dadurch gestärkt, dass diese Dinge sowohl durch die Schrift als durch die Boten Jesu schon vorhergesagt sind. Die Möglichkeit des Ärgernisses und des Falls gilt auch in der Christenheit als stets vorhanden; sie ist also für den durch sie hervorgerufenen Kampf gerüstet, da sie durch ihn nicht überrascht werden kann, sondern gewarnt ist. Indem von denen, die der gnostischen Sünde verfallen, gesagt wird, dass sie nie echte Glieder der Gemeinde gewesen, sondern nebeneingeschlichen seien, wird festgehalten, dass sich im göttlichen Ruf, der die Einzelnen in die Gemeinde führt, die vollkommene, von jeder Schwankung freie Gnade Gottes offenbare. Deshalb stellen sich die, die durch ihr Christentum in einen boshaften Willen geraten, als Eindringlinge dar,

¹⁾ 3. 20.

die sich ihren Anteil an der Gemeinde auf unrechtmässige Weise verschaffen.¹⁾

An der empfangenen göttlichen Gnade entsteht ein zum Ziel hingewendetes Streben, dessen Ernst und Kraft Judas durch das Bild vom Wettkampf darstellt. Verwandt mit ihm ist die Beschreibung der von der Gemeinde zu leistenden Arbeit als Bauarbeit; sie lag ihr, da sie sich stets als Gottes Haus bezeichnete, nahe.²⁾ Es wird ihr dadurch eine beharrlich fortschreitende Bewegung zur Pflicht gemacht, die nicht bei dem stehen bleibt, was ihr durch ihre Begründung schon gegeben ist, so dass sie nur noch durch die Erscheinung Jesu das Vollkommene empfangen müsste, sondern die Gegenwart wird mit einer als notwendig und als fruchtbar beurteilten Arbeit gefüllt. Da sie auf dem beruht, was der Gemeinde gegeben ist, so gibt ihr der Glaube das Vermögen zu ihrem Wettkampf und zu ihrer Bauarbeit.

Im Bereich der Erkenntnis sucht Judas die Aufgaben nicht, an denen sich die Kraft der Gemeinde erproben muss. Sie »weiss alles«, weshalb das Mahnwort des Briefs unter den Gesichtspunkt gestellt wird, dass es an das von ihr Gewusste nur erinnere.³⁾ Alle theologischen Anliegen sind dem ethischen Interesse nachgesetzt. Das Wort derer, die die Gemeinde leiten, dient ihrer Rettung, nicht ihrer Erkenntnis. Sie schöpft ihr Wissen aus der Schrift, die ernstlich und unmittelbar auf die gegenwärtigen Ereignisse bezogen wird. Auch die junge apokalyptische Literatur wird soweit, aber auch nur soweit benützt, als auch sie den Bussruf an Israel richtet und das göttliche Gericht ansagt.⁴⁾ Neben der Schrift hat die Gemeinde am Wort der Boten Jesu ihr Fundament. Judas denkt an einen geschlossenen Kreis von solchen und zählt sich selbst nicht zu ihnen. Ihre besondere Autorität beruht offenbar auf ihrem besonderen Verhältnis zum Herrn.

Zu den Merkmalen der Gemeinde gehört auch das gemeinsame Mahl.⁵⁾ Damit kommt zum Ausdruck, dass ihre Gemeinschaft alle Anliegen umfasst, das, was ihr inwendiges

¹⁾ 4. 17. Paulus hat dieselbe Formel Gal. 2, 4. Sie wurde wohl zuerst im Kampf mit den pharisäischen Christen geprägt und dann auch auf die gnostischen Christen übertragen. — ²⁾ 3. 20. — ³⁾ 5. 17. — ⁴⁾ 9. 16. 14. 15. Wahrscheinlich hängt das starke Hervortreten der apokalyptischen Literatur damit zusammen, dass die Gnosis sie eifrig las und sich mit ihr deckte. Vom Intellektualismus der Apokalyptiker zur Gnosis ist der Schritt klein. — ⁵⁾ 12.

Leben bewegt, aber auch das, was sich aus ihrer natürlichen Lage ergibt. Sie übt die Gebetsgemeinschaft, aber auch die Tischgemeinschaft. Darin, dass sie den religiösen Vorgang vom übrigen Leben nicht trennt, sondern dem Menschen mit allem, was für ihn bedeutsam ist, die Gemeinschaft gewährt, erprobt sich die Echtheit ihrer Liebe. Je enger aber die Gemeinschaft ist, um so unentbehrlicher wird für sie die Zucht; denn die Festigkeit der Gemeinschaft gibt auch den unsittlichen Formen des Christentums eine alle bedrohende Kraft.

An eine Nachahmung des Jakobus ist beim Judasbrief nicht zu denken, da ja das eine Schreiben eine Warnung vor der Gnosis, das andre eine Mahnung an das fromme Israel ist. Aber im Grundriss der Frömmigkeit sind beide einträchtig. Gott ist als Vater in vollkommener Liebe gedacht; aber sie ist eins mit dem Recht. Seine Gabe an die Gemeinde ist ewiges Leben und er erleuchtet sie; neben der jedem Bittenden verliehenen Weisheit bei Jakobus steht bei Judas die Zuversicht, die Gemeinde sei mit allem Wissen ausgerüstet, das sie nötig hat. Sie bekennt sich zu Jesus als zu ihrem Herrn und dies gibt ihr die Hoffnung auf seine Offenbarung. Am kultischen Handeln der Gemeinde ist das Hauptstück das Gebet. Ihr inwendiger Besitz ist der Glaube und durch ihn begründet sich ein Streben, mit dem sich die Gemeinde als Ganzes und in ihr die Einzelnen in beständiger Anspannung ihrer Kraft nach ihrem Ziel strecken. Zur Benennung desselben brauchen beide den Gedanken: unbefleckt. An diesem Ziel wird alles gemessen, was in der Gemeinde hervortritt; jede Gedankenbildung, die aufbläht, unkeusch macht und unfruchtbar ist, wird abgelehnt. Die sittlichen Normen gelten in völliger Unparteilichkeit für alle, auch für die, die sich in der Christenheit befinden. Darum gilt das Auftreten von Versündigungen in der Gemeinde durchaus nicht als ein überraschendes Rätsel. Ihr Kampf richtet sich nicht nur nach aussen gegen die andern, sondern wendet sich ebenso entschieden gegen das, was aus ihrer eignen Begierde entsteht. Stellen wir die Überlieferung über Jesus daneben, die uns Matthäus gibt, so ist der Grund aufgedeckt, aus dem die Denk- und Willensgestalt beider Männer stammt,

IV. Johannes.

1.

Die Weissagung der Apokalypse.

a) Das Ziel der Weissagung.

Durch die Evangelien und Briefe wissen wir, dass Jesus die jüdische Erwartung dadurch kraftvoll vereinfacht hat, dass er die Hoffnung seiner Jünger auf seine neue Offenbarung richtete. Daran kamen alle weiteren Fragen zur Ruhe, da nun die Christenheit mit einem gesammelten Begehren nach diesem einen Ziele verlangt. Das bestätigt sich auch an der Weissagung des Johannes, da auch sie die Verheissung in das eine Wort, dass Jesus bald komme, und das Begehren in die eine Bitte, dass er kommen möge, zusammenfasst.¹⁾ Johannes hat nicht dazu geweissagt, um die Güter der Heilszeit deutlicher zu beschreiben, als es früher geschehen war, oder um die neue Ankunft Jesu nochmals zu verkündigen und gegen Zweifel zu schützen; denn der kurze, letzte Teil des Buchs bekommt seine Bedeutung durch seine Verbindung mit den vorangehenden Gesichtern und diese sprechen die Überzeugung aus, dass die im römischen Staat geeinte Welt einen Kampf gegen die Christenheit beginne, der sie, solange nur die sichtbare Seite der Ereignisse betrachtet wird, aufs schwerste bedrohe. Duldung erwartete Johannes von der römischen Welt für die Gemeinde Jesu nicht. Er sucht das, was der Kirche widersteht, nicht in der Religion der Völker, etwa in ihrem Götterglauben oder ihrer Priesterschaft; denn er spricht von den Göttern nirgends. Noch weniger gibt er der staatlichen Institution die Schuld am kommenden Kampf und an das, was wir heute Kultur heissen, ist vollends nicht gedacht. Die Religion der Völker liegt freilich als eine schwere Schuld auf ihnen; darüber urteilt Johannes wie alle Juden. Er sieht die Schuld der griechischen Religion im religiös verehrten Bild und im Geisterdienst.²⁾ Sodann rechnet er Rom die Erregung der geschlechtlichen Lust als schwere Schuld an; die Keuschheit der Völker ging durch Rom, diese Dirne, zu Grund.³⁾ Aber das schon vorhandene Böse ist noch nicht das letzte. Die schwerste Sünde wird noch ge-

¹⁾ 1, 7. 22, 17. 20. — ²⁾ 9, 20. 13, 14. — ³⁾ Kap. 17.

schehen und sie entsteht aus dem Willen, der die Macht um der Macht willen begehrt und sich selbst vergöttert.¹⁾ Deshalb kann die Welt der Gemeinde Jesu keine Duldung gewähren. Denn der nach der Weltherrschaft und Anbetung strebende Wille kann das Wort Jesu nicht ertragen und führt gegen seine Herrschaft den Kampf. Deshalb wird es zum Beruf des Propheten, der Gemeinde die Notwendigkeit dieses Kampfes zu bezeugen und sie dadurch für ihn zu rüsten. So erweist ihr Christus durch den Dienst seines Boten seine sie schützende Gnade;²⁾ denn es ist Gnade, dass er der Gemeinde das sehende Auge gibt, das den kommenden Kampf erkennt, sie von nichtigen Hoffnungen befreit und ihr die Kraft gewährt, auf den Erfolg zu verzichten, Seligkeit und Herrschaft nicht für sich zu begehren und mit der Gewissheit in den Kampf zu treten, dass er ihr zwar das Sterben bringt, aber durch den Christus zum Sieg vollendet wird.

Da die christliche Prophetie unmittelbar nach der Gründung der Gemeinde Jerusalems begann und sich in allen Paulinischen Gemeinden fortgepflanzt hat, so geht der Johanneischen Weissagung eine lange Reihe christlicher Weissagungen voraus, und es hat alle Wahrscheinlichkeit, dass die Erwartung des Antichrists schon längst durch sie in der Kirche befestigt war. Schon Paulus übergab den Gemeinden die Erwartung, dass, bevor der Herr komme, zuerst die Sünde offenbar werde und der Widersacher des Christus die Herrschaft erlange.³⁾ Die vor der Christenheit stehenden Formen dieser Erwartung sind uns nicht durch eine deutliche Überlieferung erhalten, und schwerer als die wahrscheinlich vorhandenen ähnlichen jüdischen Erwartungen wog im Urteil der Christenheit einerseits das Gesicht Daniels, in dem die Erscheinung des Sohns des Menschen mit dem Gericht über das letzte Tier verbunden ist, das den Kampf gegen Gott wagt, andererseits die für alle unerwartete Enthüllung der Sünde, die durch Jesu Kreuz und Israels Fall geschehen war. Der neue Erwerb, den die Johanneische Weissagung der Kirche verschafft hat, wird vor allem in dem zu suchen sein, was er über den Anteil der Christenheit an diesem Kampf sagt; wenigstens tritt dies bei Johannes stärker als bei Paulus hervor. Nicht so wird die Kirche am kommenden Kampf beteiligt, dass sie

¹⁾ 13, 4—8. — ²⁾ 1, 1. 22, 6. — ³⁾ 2 Thess. 2, 3—12.

mitwirkte, um dem Christus den Sieg zu erringen, wohl aber so, dass sie der Verführung durch den Antichrist ausgesetzt ist und sich von ihm und seinen Anbetern geschieden halten muss mit jener Treue, die zu sterben weiss.¹⁾ Die antichristliche Periode ist hier nicht nur als ein künftiges Ereignis beschrieben, das zuerst eintreten müsse, bevor der Christus kommen kann, so dass die Gemeinde diesem Kampf nur zusehen könnte; hier steht vielmehr Gemeinde gegen Gemeinde, die Anbeter des Weltherrschers gegen die Anbeter des himmlischen Herrn. Der Antichrist verlangt auch von der Christenheit Dienst und Kultus. Sie wird also durch Verführung und durch Bedrückung von seiner Herrschaft unmittelbar betroffen, so dass es für sie eine Lebensfrage wird, dass sie dieser Aufgabe gewachsen sei. Damit hängt zusammen, dass der Antichrist hier nicht mit der Sünde Israels zusammengestellt ist, weil nicht nur Israels Widerstreben gegen Gott in seiner Herrschaft zur Vollendung kommt, sondern dass der Blick der Gemeinde deutlich auf Rom gerichtet wird.²⁾ Von dorthier kommt der Angriff; und wie sie diesen Gegner überwinde, das ist die Frage, für die ihr Johannes die Antwort gibt.

Für notwendig hält er die Weissagung nicht nur wegen der menschlichen Leidensscheu, die vor Qual und Tod erbebt. Zwar hebt Johannes auch darüber die Gemeinde hinweg; er rüstet die Märtyrer. Aber die Versuchung, die den letzten Kampf begleitet, dringt tiefer. Es gab ja Mittel, durch die er vielleicht vermieden werden konnte, Nachgiebigkeiten gegen die griechischen Ansprüche, die den Gegensatz zwischen dem Griechentum und dem Christentum beseitigten oder doch milderten. Solche Formen des Christentums waren ja durch die gnostische Bewegung bereits erzeugt und mit dem Gebot, sie aus den Gemeinden auszuschliessen, beginnt das Buch. Die Gefahr tritt also an die Kirche nicht nur von aussen, sondern auch von innen heran, da die gnostische Prophetie mit ihrem gegen Christus kämpfenden Geist denselben menschlichen Willen offenbart, aus dem das sich selbst vergötternde Herrschertum entsteht. Auch die Gnosis schafft eine Religion, durch die der Mensch sich selbst verherrlicht. Darum weissagt Johannes, das Weltherrschertum werde sich mit dem falschen Prophetentum zu einem Werk verbinden und dadurch

¹⁾ 13, 15—17. 20, 4. — ²⁾ 17, 9. 10. 18. 18, 2.

der Sünde ihre Vollendung und die alle verführende Macht verschaffen.¹⁾ Denn nun geben der Geist und das Wunder dem Anspruch des Menschen an die Herrschaft die Bestätigung. Deshalb wird der Gemeinde die Unmöglichkeit einer Vermischung des Worts Jesu mit der heidnischen Art dadurch gezeigt, dass der Gegensatz in seiner letzten, reifen Gestalt beschrieben wird, wo aus der Welt der Antichrist sich erhebt und der Christus dazu kommt, um ihn zu richten. Zwischen dem Christus und dem Antichrist gibt es keine Mittelstellung; hier ist einzig die Wahl richtig und der Gegensatz absolut.

Mit der Ansage des Kampfs verbindet sich ein erklärender Gedanke, der diese Wendung der Geschichte unter eine göttliche Notwendigkeit stellt und dadurch die Einrede gegen sie aufhebt. Die Notwendigkeit, dass es so komme, beruht darauf, dass das richterliche Handeln Gottes an der Welt ein wesentlicher Teil seiner Regierung ist. Die Gemeinde soll ein Bild vom göttlichen Rechtsvollzug erhalten, das ihr seine Furchtbarkeit zeigt. Auch damit widerspricht Johannes der Verweltlichung des Christentums, wie die Gnosis sie betreibt, die das Kreuz Jesu geringschätzt, die Sünde des Menschen leugnet und im stolzen Bewusstsein der erreichten religiösen Höhe auf die Hoffnung verzichtet. Die Illusionen, die jetzt schon das volle Heil dem Menschen zusprechen und eine Aera des Wohlseins und Friedens für die Welt erwarten, vergessen die Schuld, die die Menschheit auf sich hat, aus der die unheilvolle Ernte wachsen muss. Gottes Lamm wurde geschlachtet, der Christus getötet und die in der Selbstvergötterung des Menschen bestehende Religion begründet; das hat seine Folgen. Deshalb kommt Gottes Gericht mit dem bitteren Weh und grossen Sterben und rafft die alte Menschheit weg und durch das Gericht kommt Gottes Herrschaft.

Die Darstellung des kommenden Kampfs und die Bezeugung der Notwendigkeit des göttlichen Gerichts bilden aber nur die Vordersätze der Weissagung, die nicht für sich, sondern verbunden mit ihrem Schlusssatz ihre Bedeutung haben: so kommt der Christus und errichtet sein Königtum und bringt der Menschheit die Vollendung im ewigen Leben. Indem die Welt als der Ort beschrieben ist, an dem sich

¹⁾ 13, 11—17.

der göttliche Zorn in seiner Grösse offenbart, erkennt die Gemeinde, wie Grosses ihr die Berufung zu Christus gibt, und mit der Trennung von der Welt wird auch ihre Dankbarkeit dafür vertieft, dass sie gerettet ist.

b) Der Unterschied der Johanneischen Weissagung von der jüdischen Erwartung.

Die Christenheit hat ihre Propheten neben die alttestamentlichen Propheten gestellt und in beiden denselben vom Geist bewirkten Vorgang erkannt. Das hat der alttestamentlichen Prophetie und ihrer Auslegung durch die palästinensische Judenschaft, die wir durch ihre apokalyptischen Traktate kennen, einen grossen Einfluss auf den Inhalt und die Form der christlichen Weissagung verschafft. Es bildet sich daher ein eigener prophetischer Stil, da der Prophet in Gleichnissen weissagt und das Unsichtbare und Zukünftige nicht in seiner eigentlichen Gestalt, sondern in einem aus der Welt entnommenen Bild erkennt. Das gilt so sehr als das Merkmal des weissagenden Worts, dass es auch die gegenwärtigen Personen und Vorgänge nicht mit ihren Namen, sondern auch durch ein Gleichnis kenntlich macht. Dabei entwickelt sich das Gleichnis leicht zu einem sinnbildlichen Akt, weil der Prophet nicht nur ein ruhendes Bild vor sich sieht, das er bloss betrachtete, sondern die ihm erscheinenden Gestalten handeln und er selbst an ihrer Handlung beteiligt wird. Aber auch ihr Inhalt war der christlichen Weissagung zum Teil durch die alttestamentliche Prophetie gegeben, da sie diese nicht ersetzen, im Gegenteil wiederholen und dadurch erneuern will, dass sie in die Erkenntnis des Christus eingeordnet wird.¹⁾

¹⁾ Johannes nimmt an, dass die Fassung der Weissagung in Gleichnisse seine Gemeinden nicht störe; das trägt doch wohl den Schluss, dass die christliche Prophetie schon vor ihm den bildlichen Stil pflegte. Die prophetischen Bilder gehen dabei von einem Propheten zum andern über; es ist aber nicht möglich, nachzuweisen, wie viele von den in der Johanneischen Weissagung gebrauchten Bildern schon vor ihm Teile der christlichen Weissagung geworden sind. Am Evangelium, an dem wir beobachten können, wie sich Johannes zur synoptischen Tradition verhielt, entsteht die Erwartung, dass er zwar reichen Anteil an der prophetischen Überlieferung besass, sie aber zugleich mit grosser Selbstständigkeit verwendete. Vollends die Frage, wie weit zurück sich einzelne Bilder verfolgen lassen und aus welchen Quellen sie schliesslich stammen, ob auch der Mythos, z. B. der babylonische Schöpfungsmythos,

Um zu unterscheiden, was an der Weissagung als ein neuer, christlicher Gedanke zu bezeichnen sei, dafür ist nur ein einziger Massstab brauchbar: wenn die Geschichte Jesu, sein Kreuz und seine Auferstehung, den Inhalt der Weissagung bestimmt, dann ist sie ein neuer Erwerb der Christenheit. Die alttestamentliche Weissagung und die Überlieferung, die zu ihrer Auslegung und Ergänzung dienten, bildeten einen gemeinsamen Besitz der Judenschaft und der Christenheit; aber dann, wenn der Anschluss an den Gekreuzigten und Auferstandenen den Vorblick in die Zukunft bestimmt, weissagt unzweifelhaft ein Christ.

Über die christliche Art des ersten Gesichts, die Ansprache Jesu an die sieben Gemeinden der Asia, ist keine Unsicherheit möglich.¹⁾ In himmlischer Herrlichkeit steht der Christus unter den Gemeinden, die in der Asia wohnen, behandelt sie als sein Eigentum, spricht über sie sein Urteil, verpflichtet sie zum Bekenntnis zu ihm und verheisst ihnen in ihrem Kampf mit der Welt den Sieg und Gottes ewige Gaben. Dieser Gedankengang war erst nach der Auferstehung Jesu möglich; denn er gibt uns den Christusgedanken in der Form, die er durch die Geschichte Jesu erhalten hat. Einen unsichtbar regierenden Christus, dem griechische Gemeinden gehören, deren Verbindung mit ihm darin besteht, dass sie sich zu ihm bekennen, gibt es erst, seit Jesus starb. Dieses Gesicht ist aber durch seine Form und seinen Inhalt mit dem Hauptteil des Buchs eng verbunden, da auch diese Darstellung wie die folgende in allen ihren Gliedern ein Gleichnis ist, weshalb Johannes auch nicht an die Gemeinden, sondern an ihre Engel schreibt, und da auch hier die Handlung auf dem Kampf beruht, den die Welt gegen den Christus führt, und auf dem Gericht, das er an ihr vollzieht. Aus der Ankündigung des Endes entsteht der Bussruf an die Gemeinden. Denn der Christus richtet nicht nur die Sünde der Welt, sondern auch die Sünde in seinen Gemeinden, weshalb sie den Sieg und die Herrlichkeit dadurch gewinnen, auf die Gestaltung der Bilder Einfluss hatte, ist von der uns hier beschäftigenden Aufgabe abzulösen, da wir hier zu erwägen haben, was Johannes gewissagt hat. Dass er bei den sieben Sternen nicht an die Planeten, sondern an die sieben Gemeinden der Asia und beim Drachen und beim Tier nicht an grosse Reptile, sondern an den Satan und den Weltherrscher dachte, das ist gewiss.

¹⁾ 1, 9—3, 22.

dass sie das Böse von sich tun. Johannes will der Kirche die Gewissheit geben, dass sie geborgen sei, aber darin liegt keine Ermächtigung zum Bösen. Geborgen ist sie, weil sie dem Christus gehört, der nichts Böses erträgt.

Das zweite Gesicht, die Öffnung der Siegel am Buch, das in Gottes Hand liegt, ist deshalb christlich, weil der Ort, wo der Christus waltet, der Thron Gottes ist.¹⁾ Zuerst sieht Johannes im Kreis der himmlischen Mächte den Christus noch nicht. Bis er erscheint, bleibt Gottes Urteil versiegelt. Dann wird das Lamm sichtbar mit der Erinnerung an seinen Tod und dieses öffnet die Rolle. Hier enthält nicht nur das Lamm und seine Schlachtung einen Rückblick auf Jesu Kreuz, sondern der ganze Vorgang ist erst auf Grund des Ausgangs Jesu denkbar. Für einen Juden, auch wenn er den Prä-existenzgedanken für den Christus hat und ein starkes Interesse in ihn legt, weil er ihn als Massstab für die Verbundenheit des Christus mit Gott und für seine der Welt überlegene Macht verwendet, war dennoch der Ort, an dem der Christus sein Werk vollbringt, nie der Himmel, sondern immer die Erde. Ein jüdischer Apokalyptiker könnte vielleicht seine Beschreibung des Christus mit einer himmlischen Szene beginnen, bei der der Christus vor Gottes Thron seinen Auftrag und seine Macht bekäme; nun aber übt er unter der irdischen Gemeinde und an der Völkerwelt seine Herrschaft aus. Bei Johannes bewirkt dagegen der Christus den Vollzug des Gerichts dadurch, dass er im Himmel Gottes Buch entsiegelt. Ohne diesen Akt, um deswillen zuerst die um Gottes Thron Stehenden beschrieben sind, zerfällt aber das ganze Bild. Der Gedanke ist darum nicht möglich, mit einigen kleinen Streichungen, etwa mit der Entfernung des Namens »Lamm« für den Christus, liesse sich dem Gesicht eine jüdische Form geben; es ist von seiner Wurzel aus durch die Überzeugung, Jesus sei der Christus, bestimmt, weil es den Christus im Himmel seine Herrschaft ausüben lässt.

Der Eröffnung der Siegel entsprechen auf Erden die Vorgänge, durch die das Gericht an der sündigen Welt geschieht. Diese Darstellungen der Erweisung des göttlichen Zorns bilden nicht das Neue am Johanneischen Gesicht, sondern sind ihm teils durch die alte Prophetie, teils durch

¹⁾ Kap. 4 und 5.

die Traditionen der Synagoge, teils durch die Weissagung Jesu gegeben. Wird das Reitergesicht aus dem ganzen Akt herausgelöst, dann hätte diese Erneuerung der Weissagung Sacharjas freilich auch in einer jüdischen Darstellung der Zukunft Platz. Dagegen enthält das fünfte Siegel eine Schätzung des Martyriums, die für die Judenschaft auffallend wäre, für die Christenheit dagegen gesichert ist, weil sie sich aus dem Urteil, dass der Gekreuzigte der Christus sei, ergab.¹⁾ Schon dass die Seelen vieler am Altar Gottes ausgeschüttet sind, macht den Gedanken zu einem Zweig der Kreuzeslehre. Der Tod des Christus war Gottesdienst, Opfer; so ist es auch der Tod der Seinigen. Sodann wird ihnen, als sie Gottes Recht anrufen, gesagt, dass Gott der Welt noch Frist gewähre, bis auch ihre Brüder getötet seien. Hier ist das Sterben wegen des göttlichen Worts zum Beruf der Gemeinde gemacht. Es gilt nicht nur als eine Versuchung für sie, nicht als ein Unglück, an dem sich ihre Liebe Gottes erproben muss, sondern als die mit der Ausrichtung ihres Zeugnisses verbundene Pflicht. Die Aufgabe der Knechte Gottes ist hier nach dem beschrieben, was Jesus getan hat. Soll aber dieses Siegel als christlich aus dem älteren Gesicht herausgenommen werden, so verlieren wir die für die Gestaltung der Gesichte wesentliche Siebenzahl. Die Parallele zu diesem Gesicht, in der auch Krieg, Hunger, Pest, die Verfolgung der Gemeinde und die Erschütterung des Weltalls einander folgen mit der Bestimmung, das Kommen des Christus vorzubereiten, ist Jesu Abschiedswort an die Jünger, wie es uns Markus und Matthäus geben. Von der Weissagung Jesu wissen wir sowohl, dass Johannes sie gekannt hat, als, dass sie nicht jüdisch ist.

Nun wird die Gemeinde beschrieben, zuerst, wie sie gegen jede Antastung gesichert und durch Gottes Siegel unverletzlich gemacht ist, so dass von ihrer durch Gott bestimmten Zahl, von den zwölfmal zwölf Tausend nicht einer verloren geht, dann, wie sie den Sieg schon hat, mit der Palme und dem weissen Gewand als unzählbare Schar aus allen Völkern.²⁾ Dieses Gesicht geht über die jüdische Hoffnung hinaus; einmal, weil es einzig die lebendige Gemeinde als Gottes Eigentum bezeichnet, das er sich durch sein Siegel sichert und dem er Unverletzlichkeit gewährt, und vollends

¹⁾ 6, 9—11. — ²⁾ Kap. 7.

deshalb, weil hier die Versiegelung nicht das bewirkt, dass die Gemeinde nicht sterben muss, da ja die Knechte Gottes auch weiterhin getötet werden sollen. Dennoch hat sie Gottes Siegel unverletzlich gemacht. Das ist Todesüberwindung, ein Glaubensstand, der vor dem Fall nicht bangt und sich in der Versuchung durch die allmächtige Gnade bewahrt weiss. Dieser Glaubensstand lässt sich nicht in die Synagoge zurücklegen, sondern entstand am erschienenen Christus, daran, dass die Gemeinde ihn als den feiert, der überwunden hat. Daran holt sie sich die Gewissheit, dass auch sie überwunden habe, obwohl sie unterliegt, während für die Judenschaft aus dem Vorblick auf den nahenden Kampf unvermeidlich die unsichere Erwägung entstand, dass der Gewinn des Lebens zweifelhaft sei. Dass die Gemeinde in zwei Bildern neben einander beschrieben wird, das eine Mal mit Israels Namen, das andre Mal als unzählbare Schar aus allen Völkern, ist vollends nicht jüdisch, weil dort von den Heiden, sofern sie am Reich Gottes teilhaben, der Anschluss an Israel verlangt wird. Ihnen gewährt der Rabbi freundliche Nachsicht, nicht den Überwinderruhm.

Andre Darstellungen der Gemeinde als solche, die sie in den Himmel versetzen und als Gottes unverletzliches Eigentum beschreiben, das ihn vereint mit den Himmlischen lobt, gibt es im Hauptteil der Apokalypse nicht und schon daran zerfällt der Gedanke, dass sie im grösseren Umfang ein jüdisches Buch wiederholt haben könnte. Johannes könnte ihm ja nur die Darstellung der Strafen, die über die Welt kommen, entnommen haben; für diese ist es aber nicht nebensächlich, wie der Gegensatz zwischen dem von Gott verworfenen und dem von ihm erwählten Teil der Menschheit aufgefasst wird. Der Johanneische Gegensatz zwischen der zum Himmel gehörenden Gemeinde und der vom Gericht getroffenen Welt reicht aber nicht ins Judentum zurück.

Auch auf das Schicksal Jerusalems bezieht sich eines der Johanneischen Bilder; ¹⁾ was aber dort über das Ende des Tempels und der Stadt gesagt wird, ist nur die Vorbereitung für das reicher ausgeführte Bild, das das Auftreten der beiden Zeugen im gottlos gewordenen Jerusalem darstellt. Ihr Los ist aber mit dem Ausgang Jesu gleichförmig gemacht. Die Zeugen werden in Jerusalem getötet, wieder

¹⁾ Kap. 11.

erweckt und in den Himmel erhöht. Wird aber der von den Zeugen Gottes handelnde Abschnitt vom übrigen Bild getrennt, so zerfällt es ganz.

Ein neues Gesicht beschreibt die Geburt eines Knaben, der dadurch als der Christus beschrieben ist, dass der zweite Psalm auf ihn angewendet wird.¹⁾ Das liesse sich zunächst als ein jüdisches Stück verstehen, da ja hier die Geburt des Christus erst geweissagt werde. Nun wird aber der Knabe vom Drachen verfolgt und deshalb an den Thron Gottes entrückt. Damit ist der jüdische Gedankengang wieder durchbrochen. Denn nach diesem wird der Christus nicht dazu geboren, dass er vom Satan von der Erde weggetrieben werde und im Himmel sei. Das ist erst im Rückblick auf das Kreuz Jesu möglich.²⁾ Das wird dadurch bestätigt, dass die Versetzung des Christus zu Gott zur Folge hat, dass der Verkläger von Michael aus dem Himmel weggewiesen wird. Aus der Erhöhung des Christus ergibt sich somit die Abweisung des Satans und die Freisprechung der Gemeinde von seiner Anklage. Das ist im plastischen Bild der Vision nichts anderes als der Satz der Jünger Jesu, dass durch Jesu Tod und Erhöhung der Gemeinde die Rechtfertigung gegeben sei, und dies ist eine ausschliesslich christliche Überzeugung.³⁾

Die Weissagung über den Antichrist bringt ihn in eine deutliche Verbindung mit der römischen Kaisermacht. Das konnte auch in der Synagoge geschehen, hat aber dort immer die Wirkung, dass nun Israel und das Kaisertum, Jerusalem und Rom gegeneinander im Gegensatz stehen. Dieser Gedankengang fehlt bei Johannes ganz. Die Betrachtung hat jede nationale Begrenzung verloren. Der Kampfplatz ist

¹⁾ Kap. 12. — ²⁾ Der Entrückungsgedanke wird auch in der Synagoge auf den Christus angewendet zusammen mit dem Zug der Gemeinde in die Wüste, auf den sich auch diese Vision bezieht. Allein das bildet immer nur eine kurze Erprobung ihrer Treue und endet damit, dass der Christus wieder erscheint und seine Herrschaft aufrichtet. Dass der Christus zu Gottes Thron versetzt sei und die Gemeinde ohne ihn auf Erden lebe und leide, hat vor Jesus niemand gesagt. — ³⁾ Dass der Satan als Verkläger in den Himmel trete, sagten auch die jüdischen Lehrer nach Hiobs Vorgang; sie sagten auch, dass Michael und die andern hohen Engel für Israel Gottes Gnade anrufen und dass Gott den Verkläger abweise. Dass aber die Ausstossung des Verklägers deshalb erfolge, weil der Christus bei Gottes Thron ist, das ist die christliche Kreuzeslehre, nicht jüdische Überlieferung.

die Menschheit und der Gegenstand des Kampfs nicht der Fortbestand Jerusalems und der Judenschaft, sondern die Herrschaft über die Welt. Diese gehört dem Erhöhten, während der Antichrist sich die Macht über die Menschheit verschaffen will. Als das treibende Motiv wird für diesen Kampf einzig der religiöse Konflikt hervorgehoben. Der Antichrist begehrt die Anbetung für sich und sein Bild; die Herrschaft des Christus bewirkt dagegen Gottes Anbetung. So fällt die Frage, welche Stadt die herrschende sei, ganz aus der Betrachtung heraus und das Interesse wendet sich nur der andern Frage zu, wem die Anbetung der Menschheit zufalle, ob sie schliesslich Gott anbete oder das Tier. Nun verschafft sich das Tier dadurch die Anbetung, dass es zum Tod verwundet, aber wieder lebendig wird, wodurch es die Bewunderung der Völker erwirbt.¹⁾ Dieser Antichrist ist als das Gegenbild Jesu beschrieben. Denn wie dieser durch Tod und Auferstehung seine Macht begründet, so gewinnt sie der Antichrist dadurch, dass er zwar dem Tod verfallen scheint, aber dennoch über ihn triumphiert.²⁾ Und wenn der Prophet neben dem Weltherrscher steht und durch seine Wunder sein Recht beglaubigt, so ist auch damit ein Gegenbild zum Christus hergestellt, dessen Herrschaft, bis er selber kommt, durch den Geist die Bezeugung erhält. Der Antichrist überbietet scheinbar alles, was jetzt zum Erweis des Christus dient.

c) Der Gegensatz der Weissagung gegen den Judaismus.

Die Hoffnung, die Johannes der Gemeinde gibt, hat nicht im Gesetz ihren Grund; es kommt in der Weissagung überhaupt nicht mehr vor. Die Gemeinden der Asia, an deren Freiheit vom Gesetz nicht gezweifelt werden kann, sind das Eigentum des Christus; wenn er sie rügt und richtet, so beruht das darauf, dass er sie schuf und regiert und zur Herrlichkeit erlösen will. Ihre Trennung von den Synagogen ist vollständig. Die Synagogen verfolgen sie, haben sich aber zu ihnen zu bekehren

¹⁾ 13, 3. 14, 8. 11. - ²⁾ Die Hoffnungen derjenigen Juden, die nicht an den Tod Neros glaubten, sondern auf seine Rückkehr warteten, sind dazu keine Parallele; sie haben nicht gehofft: Nero stehe aus dem Tod wieder auf, sondern nur: er sei in den Orient geflohen und finde dort ein Heer, mit dem er sich an Rom räche.

und sich mit ihnen zu vereinen, wenn sie von der Herrschaft des Satans befreit werden wollen, dessen Gemeinden sie jetzt sind.¹⁾ Schärfer kann die Scheidung zwischen der Judenschaft und der Christenheit nicht ausgesprochen werden. Ihre Trennung vom Griechentum bewähren die Gemeinden dadurch, dass sie das Götzenopfer und die Dirne meiden.²⁾ Wer dazu nicht bereit ist, zerbricht die Gemeinschaft mit dem Christus. Die Grenze, die damit zwischen dem Heidentum und der Christenheit aufgerichtet ist, hat aber nicht der Judaismus, sondern die ganze Christenheit für unverrückbar erklärt.³⁾ Da die triumphierende Sicherheit, die die Berührung mit dem heidnischen Kultus und die Pflege der geschlechtlichen Lust nicht fürchtet, auf den Besitz des Geists begründet und durch Prophetie verkündet wird, so haben wir deutlich eine gnostische Bewegung vor uns; die Ausstossung der Gnosis aus der Gemeinde ist aber kein Merkmal des Judaismus. Bei denen, deren Seelen am Altar liegen und deren Tod Gott rächt, hören wir nichts von ihrer Gesetzestreue, wohl aber davon, dass sie das Wort Gottes und das Zeugnis besaßen und vertraten.⁴⁾ Das Zeugnis mit seinem Rückblick auf die Tatsachen, zu denen sich die Gemeinde bekennt, ist ein christlicher Begriff. Dadurch ist die Berufung der Gemeinde zum Dienst Gottes, in dem sie ihr Leben zu opfern hat, vom Verdienstgedanken, von einer eignen Gerechtigkeit, vom Erwerb der göttlichen Gnade durch die menschliche Willensmacht, gänzlich abgeschieden; denn der Zeuge ist nicht der produktive Schöpfer eignen Werts, sondern verleugnet nicht, was er sah, und bekennt sich zu dem, der sich ihm geoffenbart hat. Der Beruf der Gemeinde entsteht aus der für sie geschehenen Gottestat. Damit ist das gewaltige Gebot des Buchs vollständig auf den Glauben gestellt.⁵⁾

Den aus den zwölf Stämmen Gesammelten werden keine gesetzlichen Leistungen zugeschrieben, um derenwillen ihnen die Bewahrung im letzten, grossen Kampf gewährt wird. Als Johannes dieselbe Zahl zum zweitenmal sieht, wird gesagt, dass sie kein Weib berührten. Während die falsche

¹⁾ 2, 9. 3, 9. — ²⁾ 2, 14. 20. — ³⁾ 1 Kor. 5. 6. 8. 10. Apost. 15, 29. —

⁴⁾ 6, 9. — ⁵⁾ Das Merkmal der Christenheit ist, dass sie die Gebote Gottes bewahrt und das Zeugnis Jesu hat, 12, 17, dass sie die Gebote Gottes und den Glauben Jesu bewahrt, 14, 12.

Prophetie die Dirne verherrlicht und den Verkehr mit ihr empfiehlt, spricht Johannes aus, dass nur die Überwindung der geschlechtlichen Lust die Gemeinde siegreich durch ihren Kampf hindurchbringen werde.¹⁾ Die nächste Parallele dazu steht bei Paulus, der im Blick auf die kommende Verfolgung mit Sorge an die Ehen der Christen dachte.²⁾ Judaistisch ist aber dieser Gedanke nicht, weil durch den Verzicht auf die Ehe die volkstümliche Verfassung Israels beseitigt wird. Auch die Beschreibung des Endgerichts spricht nirgends von der Beschneidung oder vom Sabbat oder andern Teilen des mosaischen Gesetzes. Schon die vollständige Abwesenheit des Gesetzes schliesst aus, dass die Substanz der Gesichte vorchristlich sei, und sie widerlegt auch das Urteil, dass ihre Frömmigkeit judaistisch sei.

Die religiöse Schätzung des heiligen Lands, die mit der Geltung des Gesetzes verbunden ist, fehlt in der Johanneischen Weissagung. Der Christus kommt nicht nach Jerusalem, die Gemeinde wird nicht dort versammelt und nicht dort stehen die Toten auf.³⁾ Dass das Letzte, was Johannes sieht, die Herabkunft des himmlischen Jerusalems ist, ist nicht Judaismus, sondern kann, wie Paulus zeigt,⁴⁾ ebensogut einen entschlossenen Gegensatz gegen ihn ausdrücken. Ebenso vollständig ist die Beschränkung der Gemeinde auf den nationalen Bestand Israels beseitigt. Johannes sieht Jerusalem nur im Aufruhr gegen Gott als den Ort, wo Gottes Zeugen getötet werden.⁵⁾ Das Thema der Weissagung ist nicht: Israel und der Christus, sondern: die Welt und der Christus. Auch in der Beschreibung des Himmels fehlt Israel; Abraham, mit dem seine Söhne in Gottes Reich das Mahl halten, kommt nicht vor, auch Mose nicht.⁶⁾ Die Herstellung eines Israel aus den zwölf Stämmen mit dem völligen Gleichmass derselben hat

1) 14, 4. — 2) 1 Kor. 7, 26—31. — 3) Interessant ist, dass die Formel Gehenna nicht wiederholt wird, sondern der Gerichtsort als Feuersee beschrieben ist, vielleicht deshalb, weil an Gehenna noch die Erinnerung an den Ort bei Jerusalem haftete. — 4) Gal. 4, 26; vgl. Hebr. 12, 22. 11, 10. 16. 13, 14. — 5) 11, 1—13. — 6) Johannes hat Exod. 15, 1 wie die palästinensischen Lehrer als Verheissung gedeutet, dass Moses Lied in der Endzeit wieder gesungen werde, 15, 3. Nun singt aber nicht Israel, sondern die Gemeinde Jesu Moses Lied. Die beiden Zeugen, 11, 3, die Gott dem gottlosen Jerusalem gibt, erinnern an Mose und Elia; da aber kein Name genannt wird, bleibt es unbestimmt, ob an die Identität der Personen oder an die Gleichartigkeit des Amts und Werks gedacht ist.

deutlich ein bildliches Element in sich.¹⁾ Die Symmetrie, die allen, auch den längst verschwundenen Stämmen dieselbe Ziffer gibt, ist symbolisch. Die verlorenen zehn Stämme werden nicht deshalb versiegelt, weil sie an einem unbekannten Ort verborgen sind, sondern weil sie durch die grosse Versuchung und den Kampf mit dem Antichrist hindurchgehen; sie leben also in der Johannes bekannten Welt. Aber kein Judaist nahm an, dass Ruben und Manasse in der Christenheit mit derselben Zahl vertreten seien wie Juda und Benjamin. Wenn durch die beiden Beschreibungen der Gemeinde in Kap. 7 der aus Israel erwählte Rest neben die aus den Heiden gesammelte Kirche gestellt ist, so ergibt dies die Parallele zum Satz des Evangeliums, dass sich auch in Israel die Schafe des Christus befinden, und zum Satz des Paulus, der Israel noch weit bestimmter die Erhaltung und Erneuerung verheissen hat.²⁾ Sätze, die auch Eigentum des Paulus sind, lassen sich nicht als Merkmal des Judaismus verwenden. Bei der Bildlichkeit der Darstellung ist aber nicht gesichert, dass sie auch nur soweit den nationalen Fortbestand Israels verbürgt. Die beiden Beschreibungen der Geretteten haben eine antithetische Beziehung zu einander. Der Versieglung vor der Not steht die Palme gegenüber, das Zeichen des erlangten Siegs, der vorbestimmten Zahl, von der nichts verloren geht, die Unzählbarkeit der Überwinder, der Erhaltung eines jeden Stamms in der unverletzlich gemachten Gemeinde die Vertretung aller Völker vor Gottes Thron. Sind die Bewahrten andere als die Überwinder, die vorausbestimmte Schar andere als die unzählbare Schar, das unversehrte, vollkommene Israel andere als die aus der ganzen Menschheit Gesammelten? Dazu kommt, dass die zweite Beschreibung einer Schar von hundertvierundvierzigtausend von ihrer Herkunft aus den zwölf Stämmen nichts mehr sagt. Auch im ewigen Jerusalem wird ein vollendetes Israel mit Gott und dem Christus vereint. Seine Tore tragen daher die Namen der zwölf Stämme und tun dadurch kund, dass hier jeder Stamm seine Wohnung hat. Um die Stadt her wohnen die Völker, die sich in ihr die Heilung holen.³⁾ Indem auch die vollendete, ewige Gemeinde nach der alten Verfassung Israels beschrieben wird, kommt kräftig zum Aus-

¹⁾ 7, 1—8; vgl. 14, 1—5. — ²⁾ Joh. 10, 2—5. 16. Röm. 11, 25—27.
— ³⁾ 21, 12. 24. 26. 22, 2.

druck, dass das Ewige die Vollendung dessen ist, was Gott in der irdischen Geschichte schuf. Das ist aber nicht mit dem andern Satz identisch, dass im himmlischen Jerusalem nur geborene Juden leben. Die Verheissung, die das erste Gesicht den Gemeinden der Asia gibt, schliesst jede solche Deutung aus.

Durch die Messung, die Johannes am Tempel vornimmt, wird zwischen dem Tempelhaus, dem Altar und den Anbetenden einerseits, den Höfen andererseits die Grenze festgestellt, weil jene erhalten, diese preisgegeben werden.¹⁾ Streifen wir, obgleich der Akt offenkundig bildlich ist, von seinem Ergebnis die Bildlichkeit ab, so würde Johannes die wunderbare Erhaltung des Tempels lehren und damit dem alttestamentlichen Kultus einen Wert zuerkennen, der als Anzeichen einer judaistischen Neigung beurteilt werden könnte. Wir bekommen aber dadurch einen seltsamen Judaismus. Was Gottes ist, das Haus und der Altar, wird erhalten; der Ort, wo sich die Gemeinde versammelt, die Höfe werden verworfen. Ein Judaist kann auf die Tempelhöfe nicht verzichten, da er dazu für den Tempel auf den allmächtigen göttlichen Schutz hofft, damit dort der Kultus geschehe, zu dem er die Höfe braucht. Ein Tempel ohne Höfe ist ein Tempel ohne Gemeinde, ohne Kultus, ohne Israel. Das war nicht die Hoffnung der Judaisten. Und einzig hier erscheint der Tempel, obwohl er wunderbar erhalten wird. Vom himmlischen Altar und Opfer ist vielfach die Rede, vom Opfer im Tempel, vom Aaroniden, vom Fest im Tempel mit keinem Wort. Von der heiligen Stadt, von der in Kap. 20 gesprochen wird, hören wir nur, dass sie die Heimat der Heiligen sei, nicht aber, dass dort das ewig gemachte Tempelhaus stehe, und das himmlische Jerusalem hat keinen Tempel.²⁾ Die Erhaltung der Stücke des Tempels, die im ausschliesslichen Sinn Gottes Eigentum sind, ist Bild und spricht die Gewissheit aus, dass Gottes Gericht über Israel nichts von dem zerstöre, was an der alten Gemeinde sein Werk gewesen ist, weil in der Gemeinde des Christus das von Gott geschaffene Israel nicht nur erhalten wird, sondern die Vollendung erlangt. Wäre die Aufbewahrung des Tempelhauses im Gedanken des Johannes mehr als Bild, so erhielte sie durch das Ganze der Weissagung die Bedeutung

¹⁾ 11, 1. 2. — ²⁾ 20, 9. 21, 22.

eines anklagenden Zeichens, das demjenigen Jerusalem, das jetzt Sodom gleichgeworden ist, die Echtheit und Unvergänglichkeit seiner Heiligtümer vorhielte, während es selbst im Aufruhr gegen Gott steht und seine Zeugen tötet.

Die Benützung der Lade, die im himmlischen Heiligtum sichtbar wird, und des Manna, das verborgen ist, im Bilderkreis der Gesichte ist vollends nicht geeignet, den Johanneischen Judaismus zu erweisen, weil damit nicht religiöse Werte genannt sind, die die Judenschaft besitzt, sondern nur solche, die sie einst besass, aber verlor.¹⁾ Über die Judenschaft so, wie sie ist, spricht die Apokalypse die absolute Verurteilung aus und zählt sie zur Welt, deren Aufruhr gegen Gott und deren Gericht durch Gott sie beschreibt.

2.

Die Normen des ersten Briefs.

a) Die Verurteilung der Gnosis.

Nach den Briefen hat eine Separation gnostischer Christen von der Gemeinde stattgefunden und Johannes bezeichnet diese Trennung als notwendig. In religiöser Hinsicht gilt das als ihre Sünde, dass sie auf Jesus verzichteten. Den Geist schrieben sie sich zwar zu, aber zum Fleisch Jesu wollten sie sich nicht bekennen, nicht an den Menschen glauben, der einst im Fleisch auf Erden war. Der Brief sieht in derselben Weise wie Judas im Bekenntnis zu Jesus den die Gemeinde konstituierenden Akt. Ein Angriff auf Jesus hat in ihr keinen Raum; wo er stattfindet, hebt Johannes die Gemeinschaft auf.²⁾ Daneben steht der ethische Vorwurf, dass der Gnostiker die Sünde leugne und eben deshalb instand sei zu sündigen. Dagegen ist es das Merkmal der Christenheit, dass sie ihre Sünde gesteht und unfähig zum Sündigen ist. Sein Vermögen, Böses zu tun, beweist der Gnostiker dadurch, dass er hassen kann, wie die Christenheit ihre Unfähigkeit zum Bösen dadurch beweist, dass sie liebt. Die Sünde tun und doch ableugnen, das er-

¹⁾ 11, 19, 2, 17. — ²⁾ Dagegen geht Johannes gar nicht auf ihre spekulativen Sätze über die Entstehung der Welt, über die Materie u. dgl. ein. Nicht wegen solcher Theorien wird die Gemeinschaft aufgehoben, sondern einzig deswegen, weil ihnen der Mensch Jesus gleichgültig geworden ist.

gibt die Lüge, während das Geständnis der Sünde die Christenheit in die Wahrheit stellt. Auch die sittlichen Verrungen in dieser Frömmigkeit bringt Johannes mit ihrer Abwendung von Jesus zusammen. Ihnen gilt der Tod Jesu nichts und sie leugnen die reinigende Kraft seines Bluts. Die Christenheit hat dagegen deshalb die Wahrhaftigkeit, die die Sünde gesteht, weil sie das Blut des Christus als das schätzt, was sie rein macht, und auf seine Fürsprache beim Vater hofft, und sie hat die Liebe deshalb, weil sie Gottes Liebe daran wahrnimmt, dass Christus ihr durch seinen Tod die Vergebung bereitete. Sodann hat die Gemeinde an der Hoffnung einen Antrieb, der sie zur Reinheit führt. Die gnostische Frömmigkeit steht dagegen schon am Ziel und gibt die Hoffnung auf.¹⁾

b) Das christliche Gebot.

Der Anspruch, den der Brief an die Gemeinde stellt, bekommt seinen Inhalt durch den Gegensatz zwischen Gott und der Welt, dem Licht und der Finsternis, der Liebe und dem Hass. Indem Johannes seine Vorschrift beständig in einen negativen und in einen positiven Gedanken zerlegt, beschreibt er die Aufgabe der Gemeinde als einen Kampf, da sie den richtigen Willen nur durch die Verneinung des falschen Willens haben kann. Die Nötigung, zwischen den beiden Wegen zu wählen, entweder im Licht zu wandeln oder in der Finsternis, entweder die Gebote Jesu zu bewahren oder sie wegzuerwerfen, entweder zu lieben oder zu hassen, entsteht keineswegs nur durch die besondere Anfechtung, die ihr durch die gnostischen Gegner bereitet wird. Die gnostische Sünde macht der Gemeinde vielmehr nur als ein besonderer Fall und einzelner Beleg den grossen, immer vorhandenen und alle berührenden Gegensatz deutlich, der zwischen ihr und der Welt besteht, weil er zwischen der Welt und Gott besteht. Vor dieser Wahl steht die Gemeinde nicht mit einem unentschiedenen Schwanken. Ihre Stellung ist ihr durch den Christus völlig bestimmt. Durch ihn kennt sie Gott; darum kann sie ihre Sünde nicht ableugnen, kann sie das Böse nicht tun, kann sie nicht hassen. Wir lieben die Brüder, denn wir kennen Gott.²⁾ Aber die abgeschlossene

¹⁾ 2, 18. 19. 22. 23. 4, 1—6. 1, 6—2, 2. 3, 7—10. 4, 10. 2, 28. 3, 3. 2 Joh. 7—10. — ²⁾ 1, 6. 8—10. 3, 6—10. 4, 7. 8.

Entscheidung, die die ethische Frage für die Gemeinde durch den Christus hat, hebt das scharf entwickelte Bewusstsein nicht auf, dass sie sich ihre Stellung nur dadurch bewahren kann, dass sie den gegen sie streitenden Gegensatz beständig verneint. Von der beharrlichen und vollständigen Durchführung dieser Verneinung ist es abhängig, ob sie die positiven Ziele, die sich aus der Kenntniss des Christus ergeben, erreicht.

Die sittliche Frage ist für die Gemeinde deshalb entschieden, weil ihr der Christus die Kindschaft Gottes gebracht hat. Sie besteht aus denen, die aus Gott erzeugt sind.¹⁾ Dadurch sind sie mit dem Christus so verbunden, dass sie in ihm sind und in ihm zu bleiben vermögen. Die Beschreibung des Christenstands ist also auf ein vollendetes Glaubensurteil gestellt. Die Formel «Erzeugung aus Gott» bezieht die göttliche Liebe und Gabe auf die menschliche Person in ihrer Einheit und Gesamtheit. Nicht einzelne Gaben, z. B. einzelne wahre Gedanken oder gute Willensregungen, sind damit dem Menschen gewährt, sondern er selbst ist jetzt Gottes Werk, hat eine von Gott ihm verliehene Lebendigkeit und ist so, wie Gott ihn macht. Daraus ergibt sich die bleibende Bestimmtheit seines Wollens und Handelns, weil die Erzeugung aus Gott den Menschen als Person und deshalb mit seinem Willen in die Gemeinschaft mit Gott bringt. Der aus Gott entstandene Mensch will Gottes Willen so, dass er ihn tut.

Die dadurch begründete Geschiedenheit der Gemeinde von der Sünde, der Finsternis und dem Tod wird aber nicht mit natürlichen Analogien beschrieben. Sie ergibt nicht eine physische Unmöglichkeit, sondern das Sündigen bleibt auch für die Gemeinde das, was sie zu fürchten hat. Ihr Wille hat sich darauf zu richten, dass sie nicht sündige. Dies zeigen nicht nur die Stellen, die angeben, was dann geschehen soll, wenn Sünde von Christen getan worden ist,²⁾ sondern noch deutlicher die gesamte wuchtige Mahnung des Briefs, die zwecklos wäre, wenn die Geschiedenheit vom Bösen als der naturhafte Besitz des Glaubenden gedacht wäre.

Begründet ist die Unmöglichkeit, Böses zu wollen und zu tun, in dem, was Gott ist und was durch Christus offenbar geworden ist. Weil Gott ganz Licht ist, darum ist die

¹⁾ 2, 29. 3, 1. 9. 10. 4, 7. 5, 1—4. 18. — ²⁾ 2, 1. 5, 16.

Lüge der Gemeinde unmöglich, die die eigne Sünde ableugnet und sich des Geständnisses weigert. Weil der Christus gerecht ist, tut die Gemeinde die Gerechtigkeit, und weil er dazu gekommen ist, die Werke des Satans zu zerstören, kann sie nicht ihren Willen vom Satan empfangen. Gottes Kindschaft und die Kindschaft des Satans schliessen sich aus. Weil Gott Liebe ist und der Christus uns zuerst geliebt hat, darum lieben wir.¹⁾

Weil die Gemeinde das will, was Gott ihr im Christus bereitet hat, überragt ihr Wille die schwankenden, unfertigen Zustände, die sie bei sich selber findet. Er wird aber durch diese nicht widerlegt und unsicher. Wenn der Glaubende sündigt, so ist damit seine Verbundenheit mit Gott noch nicht zerrissen, weil Gott vergibt und Christus dazu gestorben ist, damit jede Sünde verziehen sei, weshalb er auch der Fürsprecher für die Glaubenden ist. Die Befreiung vom Bösen, die die Gemeinde besitzt, hat ihren Grund in der Vergebung der Sünden und erhält sich deshalb auch über ihre Sünden hinweg.²⁾ Es gibt freilich eine Grenze, bei der die Verbundenheit mit Gott durch die Sünde zerstört wird; es gibt eine Sünde zum Tod. Verloren ginge der Zugang zu Gott dann, wenn die Sünde abgeleugnet würde; denn so würde sich der Sündigende weigern, sich von seiner Sünde zu trennen, und sie festhalten. Damit verlöre er Christus, weil er nicht gleichzeitig im Christus und in der Sünde bleiben kann.³⁾

Dieselbe vollkommene Verheissung, mit der der Brief die sittliche Frage als entschieden beschreibt, überträgt er auch auf die Erkenntnis der Gemeinde. Auch hier deckt die göttliche Gabe ihr Bedürfnis ganz. Sie ist der Verführung nicht preisgegeben, auch nicht auf die Hilfe der Menschen angewiesen, so daß ihr die Lehre anderer unentbehrlich wäre, sondern sie hat das Salböl, den Geist, und in ihm den, der sie alles lehrt und ihr die Möglichkeit gewährt, ihren Weg zu erkennen, auch wenn sie die Lehre des Apostels entbehrt und durch die Antichristen angefochten wird.⁴⁾

c) Die Liebe.

Die Willensgestalt, in der das Wort des Christus sein Ziel hat und seine Frucht schafft, ist die Liebe. Das Böse

¹⁾ 1, 5—10. 2, 29. 3, 5—10. 4, 7. 8. — ²⁾ 5, 16. 1, 8—10. — ³⁾ 2, 20. 21. 27. — ⁴⁾ 1, 9. 2, 1. 2. 12. 3, 19. 20.

ist der Hass, der die andern zerstört und der in einer kausalen Verbindung mit den Begierden steht, die durch das Fleisch, durch die Augen und durch das Verlangen, mit der eignen Person zu prunken, erzeugt werden. In der Befreiung von diesen unreinen und selbststüchtigen Begehrungen liegt die Ermöglichung der Liebe als desjenigen Willens, durch den wir für die andern, für Gott und die Brüder, handeln. Man empfängt sie durch die Kenntniss Gottes, die Gottes Liebe wahrnimmt, wodurch unsre Liebe zu Gott hingewendet wird. Nun geben wir sie auch den Brüdern, da wir Gott und die Brüder nicht voneinander trennen können. Sie ist nicht nur als Erregung des Gefühls gedacht, auch nicht nur als Willensbewegung ohne Tat, so dass sie nur das inwendige Verlangen nach Gott hervorbrächte, sondern sie ist der Wille zum gütigen Werk. Man kann nicht bloss mit der Zunge lieben. Johannes ist überzeugt, dass diese Norm dem ganzen Verhalten der Gemeinde die Richtigkeit gebe. Sie hat neben der Liebe nicht noch andere Pflichten; denn die Liebe ist nicht nur ein Teil des Guten, sondern dieses ganz. Sie ist das, was Gott ist, was er darum auch uns gibt, das, wodurch er erkannt ist und die Gemeinschaft mit ihm entsteht. Wo sie ist, steht auch die andre grosse Norm in Geltung, auf die Johannes mit absolutem Ernst dringt: dann ist die Wahrheit die unser Verhalten bestimmende Macht. Die Verstellung, die Flucht ins Dunkel, das Bedürfnis nach Heimlichkeit, der Abbruch der Gemeinschaft, durch die der Mensch sich schützen will, all das hört auf, wenn er die Liebe hat. Nun bewegt er sich im Licht und nun tut er auch die Gerechtigkeit. Von einer Spannung zwischen der Liebe und dem Recht weiss Johannes nichts, wie auch der Hass und das Unrecht beisammen sind. Der böse Wille ist der gesetzlose, der keine Norm hat als seine willkürliche Eignung.¹⁾

Von den konkreten sittlichen Normen, die feststellen, was gerecht sei, urteilt Johannes, die Gemeinde finde sie Schritt für Schritt selbst. Seine Mahnung hat deshalb daran eine stark hervortretende Eigentümlichkeit, dass sie die Ausbildung bestimmter Pflichtformeln, die die einzelnen Aufgaben der Christenheit beschreiben, ganz unterlässt. Johannes gibt solche weder für das gottesdienstliche Verhalten der

¹⁾ 3, 11. 4, 7. 2, 16. 4, 20—5, 3. 3, 18. 1, 7. 2, 10. 11. 29. 3, 7. 4.

Kirche, durch das sie ihre Liebe zu Gott und zum Christus betätigt, noch für die Arbeiten, die durch unsre natürlichen Verhältnisse nötig werden. Auch die besonderen Vorgänge, die den Brief veranlassen, bewegen Johannes nicht zu konkreten Vorschriften, da er nicht einzelne Gedanken und Handlungen der Gnostiker als das auszeichnet, was die Trennung von ihnen nötig mache.¹⁾ Das Verhältnis der Gemeinde zum griechischen Kultus, das durch die Gnostiker unsicher wurde und auch abgesehen von solchen Anstössen immer für sie die grösste Wichtigkeit hatte, wird durch den einzigen Vers geregelt: Flieht vor den Götterbildern.²⁾ Johannes sieht im inwendigen Vorgang, in der Erweckung der Liebe, die volle Bürgschaft dafür, dass nun das Handeln rein und fruchtbar sei.

Mit der vollständig personhaften Fassung der Beziehung zu Gott vereint Johannes den Gemeindebegriff unmittelbar, da wir ja einander lieben. Erzeugt aus Gott wird jeder für sich im eigenen Empfang der göttlichen Gnade. Deshalb stellt sich aber die Gemeinde nicht als nebensächlich dar, weil das den einzelnen bestimmende Erlebnis im Anschluss an den Christus besteht und ihn daher mit den Brüdern verbindet. Er macht sie eins. Im Christus besitzt die Gemeinde zugleich mit ihrer festen Verbundenheit auch den Schutz gegen den sektenhaften Egoismus. Denn Jesus hat nicht bloss ihr, sondern der ganzen Welt die Vergebung der Sünden verschafft.³⁾ Wie ihre eigene Sünde Gottes Gnade nicht ausschliesst, sondern durch sein Vergeben überwunden wird, so darf auch in ihrem Verhältnis zur Welt die Liebe nicht an der Sünde der Menschen erliegen, weil Christus auch für sie die Vergebung schuf.

Der absolute Gegensatz gegen die Welt, der die Glaubenden ihr unbekannt und unverständlich macht, greift freilich tief in die Betätigung der Liebe ein. In ihrer jetzigen Lage hat die Gemeinde nicht Raum zu einer erfolgreichen Arbeit nach aussen hin. Die Johanneische Mahnung hat daran ihr Merkmal, dass sie die Tat, die aus der Liebe entsteht, über-

¹⁾ Keiner der konkreten ethischen Punkte, an denen Paulus den Unterschied zwischen der Gnosis und der Christenheit verdeutlicht: Zölibat, Speiseordnung, Dirne, Bezahlung der Lehrer, Gebet der Frauen, Befreiung der Sklaven, Götzenopfer wird von Johannes auch nur berührt. — ²⁾ 5, 21. — ³⁾ 2, 2, 4, 14.

wiegend negativ bestimmt, als Opfer bis zum Opfer des Lebens. Ihre Lage fordert von der Christenheit an erster Stelle, dass sie leiden und sterben kann. So bleibt ihr Beruf mit dem Weg Jesu parallel, da sich auch seine Liebe darin offenbart hat, dass er sein Leben für die Seinen liess. Wie der Hirt für die Herde starb, so stirbt der Bruder für den Bruder.¹⁾ So stellt die Mahnung, ohne dass ihre absolute Geltung fraglich wird, vielmehr durch die unbedingt gültige Verpflichtung, die Freiheit der Gemeinde her. Ihre Verinnerlichung schliesst jeden nur von aussen wirkenden Rechtszwang aus und bricht mit der synagogalen Kasuistik ganz. Der Begriff »Gebot des Christus« hat bei Johannes eine unbeschränkte Geltung; weil es aber seinen Inhalt einzig an der Liebe hat, ergibt sich aus ihm keine Bindung des Menschen, die ihm von aussen her sein Handeln vorschriebe.²⁾ Die Ordnung der äusseren Beziehungen bildet das Gebiet, in dem der Einzelne und die Gemeinde ihre Freiheit betätigen.

Man kann die Ethik des Briefs spiritualistisch heissen, weil alle äusseren Bindemittel, die dem Handeln der Gemeinde durch einen konkreten Stoff die Einheitlichkeit gäben, ganz zurücktreten. Die Bekenntnisformeln, die Johannes gibt, drücken nur den Grundgedanken aus, der das Verhältnis zu Jesus trägt, dass er der Christus, der Sohn Gottes sei, ohne einen Ansatz zur Dogmenbildung, die der Gemeinde als Mittel zur Einigung dienen könnte.³⁾ Aus dem ethischen Gegensatz, dessen Unversöhnlichkeit und Gefahr zur vollen Würdigung kommt, entsteht keine Buss- und Beichtordnung, keine Regelung des Verhaltens, die man »Methode« heissen könnte. Es wird nicht durch eine gesetzliche Norm bestimmt, wann die Sünde so sündig werde, dass sie den Tod bewirke. Ebenso bleibt der Kultus von jeder Gesetzgebung frei. Daran, dass die Gemeinde durch die gemeinsame Verbundenheit mit dem Christus die Liebe empfangen hat, besitzt ihre Verbundenheit miteinander den sicheren Grund und die zu allem ausreichende Kraft.

3.

Die Begründung des Glaubens durch die Darstellung Jesu.

Zwischen dem Evangelium und den Briefen sind die Übereinstimmungen in der Substanz des Gedankens und in

¹⁾ 3, 1. 13. 16. 17. 4, 10. — ²⁾ 2, 3. 4. 3, 22. 5, 2. 3. — ³⁾ 3, 23. 4, 15. 5, 1. 5.

der Form des Ausdrucks so beharrlich und vollständig, dass ihre Herkunft vom selben Mann gesichert ist.¹⁾ Ein Bemühen, das Wort Jesu durch eine besondere Färbung vom seinigen zu unterscheiden, wird bei Johannes nicht sichtbar. Die Tatsache macht deutlich, in welchem Mass er sich als Jesu Jünger fühlt; er empfand zwischen dem, was er von Jesus empfangen hat, und dem, was er seither in der Arbeit für die Gemeinde erworben hat, keinen Unterschied, sondern wendet das Gleichnis, dass die Rebe alles, was sie ist, aus dem Weinstock habe, ohne Beschränkung auf sich selber an.

Dennoch hat das Evangelium, wenn wir es vom ersten Brief aus betrachten, eine überraschende Haltung, die aus dem Brief nie erschlossen würde, wenn auch jetzt, nachdem uns der Tatbestand vorliegt, die Einigung der Ziele, denen die beiden Dokumente dienen, durchaus vollziehbar ist. Mit derselben Entschlossenheit, mit der der Brief die sittlichen Normen vertritt, ist im Evangelium die ganze Darstellung Jesu der Begründung des Glaubens dienstbar gemacht. Über alles, was sonst als Wirkung Jesu bezeichnet werden kann, stellt Johannes den Glauben und bezieht Jesu ganze Tätigkeit auf ihn.

a) Die Richtung des Glaubens allein auf Jesus.

Zwei Voraussetzungen müssen gegeben sein; sonst kann sich das Vertrauen nicht auf den Menschen Jesus richten. Einmal ist erforderlich, dass seine Gemeinschaft mit Gott in ihrer Vollständigkeit erkennbar sei, weil einzig das Gottesbewusstsein eine geschlossene Gewissheit und ungebrochene Zuversicht hervorzubringen vermag. Wenn sich im Menschen Jesus Gott bezeugt und Gottes Gnade von ihm empfangen wird, dann, aber auch nur dann, wendet sich der Glaube an ihn. Darum sprechen die ersten Worte des Johannes Jesu Einheit mit Gott aus und unter den Sprüchen

¹⁾ Wer das Evangelium vom ersten Brief trennt, tut es um den Preis, dass er dem Verfasser des einen Dokuments eine nicht nur kunstvolle, sondern raffinierte Nachahmung der Denk- und Stilformen des andern zuschreiben muss. Vor derselben Schwierigkeit stehen die, die das Evangelium aus Stücken verschiedener Verfasser zusammensetzen. Übrigens ist auch die lexikologische Verwandtschaft der Apokalypse mit den andern Johanneischen Schriften so gross, dass die, die sie auf verschiedene Verfasser verteilen, nicht ohne die Annahme einer bewussten Anpassung des einen Dokuments an das andere auskommen.

Jesu bekommen die die grösste Wichtigkeit, die die Vollständigkeit seiner Sohnschaft Gottes zeigen. Der Glaube würde sich aber nicht auf Jesus richten, sondern über ihn emporsehen, wenn Jesus nur die Abhängigkeit vom Vater hätte und nicht durch sie die eigne Willensmacht und das Herrscherrecht bekäme. So könnte der Glaube zwar durch ihn veranlasst sein, aber er gälte nicht ihm. Johannes vertraut aber auf Jesus und will der Gemeinde eine Zuversicht geben, die sich an ihn hält. Daher wird die Herrlichkeit Jesu, die er durch seine Sohnschaft Gottes hat, zum Hauptpunkt seiner Darstellung. Er trägt in sich die Güter, durch die er der Menschheit den Reichtum der göttlichen Liebe offenbart. Daher sind sämtliche Worte, die Jesu Gabe für seine Gemeinde ausdrücken, bei Johannes als Aussage Jesu über sich selbst gefasst; er löst die Verheissung Jesu nie von seiner Person ab, sondern spricht mit ihr aus, was Jesus selbst als seinen Besitz in sich hat und für uns vorhanden und wirksam macht.

Da der Glaube vollständig auf Jesus gerichtet wird, wird ihm niemand beigeordnet, weder die Boten Gottes, die zu Israel gesendet waren,¹⁾ noch die Jünger und die Kirche. Für Johannes ist die Verherrlichung der Jünger durch das Ziel seines Berichts vollständig ausgeschlossen. Ihre Dienstpflicht, nach der Jesus ihnen sein Wort dazu gab, damit durch sie die Gemeinde entstehe, wird nicht verhüllt. Der Christus ist die Türe, die die Hirten zur Herde führt, und der Weinstock, der die Schosse erzeugt, die die Frucht tragen, und die Gabe, die Jesus Petrus gewährt, besteht darin, dass er

¹⁾ Johannes hat nachdrücklich gesagt, dass sich die Einzigkeit Jesu auch darin geoffenbart habe, dass sich der Täufer ganz vor ihm beugte und nur ihm, nicht sich selbst, die vollständige Gemeinschaft mit Gott zusprach, 1, 15. 30. 3, 30. 31. Die Vermutung: bestimmte Vorgänge in Ephesus, etwa die Agitation einer gnostischen Gruppe, die im Täufer den höchsten Bringer der Offenbarung verehrte, hätten Johannes zu diesen Aussagen bewogen, lässt sich nicht durch konkrete Beobachtungen sichern. Deutlich ist dagegen, dass sich die Erhabenheit Jesu über alle vor ihm stehenden Boten Gottes am Täufer mit besonderem Nachdruck zeigen liess, weil er unmittelbar an die Wirksamkeit Jesu heranreicht, selbst bedeutsam in sie eingreift und von Jesus die höchste Bezeugung erhält. Aber auch der unter den alttestamentlichen Männern, der mit Jesu Arbeit unmittelbar verbunden ist, bleibt von ihm durch den Gegensatz geschieden, der den, der aus der Erde ist, von dem trennt, der aus dem Himmel ist.

ihm seine Herde übergibt.¹⁾ Aber die Macht der Jünger ist darin begründet, dass Jesus ihnen sein Wort gibt und sie zu seinen Zeugen macht. So bewirken sie nicht Glauben an sich selbst, sondern an ihn. Die Darstellung der Kirche als des Werks, durch das sich Jesu Königtum offenbart, tritt ganz zurück.

Ebenso wenig ist das Sakrament neben den Christus gestellt, als wäre es ein selbständiger Glaubensgrund. Johannes schätzt es sichtlich hoch; denn er sieht die Gabe Jesu darin, dass er uns sein Fleisch essen, sein Blut trinken lässt, und nennt das Wasser neben dem Geist, wenn ausgesprochen wird, wie es zur Erzeugung des Menschen aus Gott kommt.²⁾ Aber diese Schätzung gilt nicht der sakramentalen Handlung für sich; denn diese wird nicht erwähnt, weder Jesu Abendmahl noch ein Taufbefehl. Nur von dem ist gesprochen, was der Christus gibt, nicht von der Handlung der Kirche. Dadurch ist der Gedanke wirksam abgeschnitten, dass die Gemeinde in den Sakramenten Heilmittel besitze, die unabhängig von Jesus ihre Wirkung täten und als Ersatz für ihn dienen könnten.

Dasselbe Motiv bestimmt die Weise, wie die Verheissung des Geists mit der Verkündigung Jesu verbunden ist. Der Geist verleiht dem Glaubenden das aus Gott stammende Leben; aber noch nachdrücklicher ist der andere Gesichtspunkt hervorgehoben, dass der Geist die Sache Jesu als der Anwalt seiner Jünger vertrete und den Unglauben der Welt gegen ihn widerlege. Nicht auf die reichen Beziehungen, in die der Geist zu allen Bewegungen des innern Lebens tritt, ist das Interesse gewendet, sondern darauf, dass der Geist den Jüngern bei ihrer Bezeugung des Christus in ihrem Kampf mit der Welt zur Seite stehe und bewirke, dass der Jünger den Glauben an Jesus zu schaffen vermag.³⁾

Weil die Verkündigung Jesu ihr Ziel darin hat, im Menschen den Glauben zu begründen, beschreibt Johannes nicht einen wahrnehmbaren Tatbestand als Jesu Werk, durch den eine Veränderung im Weltlauf hervorgebracht wäre. Das Mittel, durch das sich Jesus offenbart, sind freilich seine Werke, ohne die kein Glaube an ihn denkbar ist. Damit sie den Glauben begründen, hebt Johannes ihren unvergäng-

¹⁾ 10, 2. 7. 15, 1. 2. 21, 15—17. — ²⁾ 6, 53—56. 3, 5. — ³⁾ 3, 5. 7, 38. 39. 14, 16. 17. 15, 26. 16, 7—15.

lichen, geistigen Inhalt hervor, durch den sie für alle, nicht nur für ihre Empfänger, Bedeutung haben. So berührt das einstige Erlebnis des einzelnen auch die Leser, da es allen sichtbar macht, dass Jesus das Brot, das Licht, das Leben und die Auferstehung ist. Der Kreuzesbericht ist darum vollständig unter den Gedanken gestellt, dass der Tod Jesu sein Hingang zum Vater sei, wodurch er den Glauben nicht nur nicht verhindert, sondern erzeugt, und der Auferstehungsbericht ist nur soweit gegeben, bis die Jünger, auch ihr letzter, glauben. Ebenso wird von der Wiederkunft Jesu soweit gesprochen, als sie an der Begründung des Glaubens beteiligt ist. Da Jesus den Jüngern verbürgt, dass seine Gemeinschaft mit ihnen ewig ist, weil er kommen und sie holen wird, deshalb vertrauen sie auf ihn. So kam es, dass die reichste eschatologische Stelle des Berichts in der Streitrede gegen die Jerusalemiten steht, wo Jesus der jüdischen Erwartung die Erfüllung verheißt, während er mit den Jüngern nicht mehr von den geöffneten Gräbern spricht, aus denen die Toten hervorkommen, und keine Beschreibung seines Gerichts entwirft.¹⁾

b) Die Überordnung des Glaubens über alle andern Funktionen.

Weil das Ziel dieser Darstellung Jesu im Glauben liegt, so wird stark ausgesprochen, dass die Vollkommenheit der göttlichen Liebe sein Wirken über den Vollzug des Rechts erhebt. Sein Beruf ist, das Leben zu geben; er ist nicht gekommen, um zu richten, und steht nicht als der Verkläger derer vor Gott, die ihn verwerfen. Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet. Auch die letzten Verheissungen beschreiben ihn nur als den, der zu den Seinen kommt und sie mit sich vereint. Darin ist kein Protest gegen den Rechtsvollzug zu suchen; vielmehr wird gesagt, dass das Gericht zum Werk des Vaters und des Sohns gehöre, da ihm der Vater das Gericht ganz übergeben habe. Durch seine Gegenwart entsteht unmittelbar auch der Rechtsvollzug, weil der, der nicht glaubt, dadurch gerichtet ist, dass er nicht glaubt; dadurch ist ihm Gottes Gabe versagt. Aber das Ziel seiner Sendung erhält Jesus von der göttlichen Liebe, durch die er dem Glaubenden das Leben zu geben vermag.²⁾

¹⁾ 14, 3. 5, 28. 29. — ²⁾ 3, 17. 18. 5, 45. 22. 27. 30.

Damit ist weiter parallel, dass der Bussruf Jesu bei Johannes vollständig in die Anbietung der göttlichen Gabe eingeschlossen ist. Johannes führt uns nicht zuerst in die Erkenntnis der Sünde, hernach zu ihrer Abstossung und dadurch zur Gemeinschaft mit dem Christus und zum Glauben, sondern er beginnt mit dem Glauben, weil Gottes Gabe von oben her in die Menschheit tritt und in sich selbst den Grund des Glaubens trägt. Bei Gott beginnen seine ersten Sätze und gehen nun in den Gegensatz der Welt gegen Gott hinab, und dieselbe Bewegung formt den geschichtlichen Bericht. Nicht die Busspredigt des Täufers wird dargestellt, sondern wie er die Herrlichkeit Jesu offenbart und den Jüngern zum Glauben hilft. An Jesus wird gezeigt, wie er sowohl einem Nikodemus als einer Samariterin die göttliche Gabe erkennbar macht, und nun entsteht daraus der Kampf gegen ihn und sein Kreuzesweg.

Johannes hat es aber verstanden, das Wort Jesu so auf den Glauben allein zu beziehen, dass die Versgeschlossenheit Jesu gegen das Böse, in der er selber steht und in die er die Seinen stellt, vollständig deutlich bleibt. Darum zeigt er die Geschiedenheit des Lichts von der Finsternis, der Liebe vom Hass, der Wahrheit von der Lüge, des Lebens vom Tod, Gottes von der Welt. Wo das eine Glied dieses Gegensatzes vorhanden ist, ist das andre ausgeschlossen. Aber die Lösung von der Welt und von ihrem ungöttlichen Begehren gewinnt Johannes von Jesus aus und begründet durch den Anschluss nach oben die Trennung nach unten hin. Die Kraft seiner Stellung beruht wesentlich darauf, dass er zwar die Energie der Abstossung nicht weniger deutlich zum Ausdruck bringt als die des Anschlusses, aber in der Verbundenheit mit dem Christus auch die Geschiedenheit von der Sünde und vom Tod gewinnt. Daher macht Johannes aus dem Kampf der Judenschaft gegen Jesus ein Hauptthema des Evangeliums, weil er an ihm den Unglauben zur Darstellung bringt und dadurch zugleich den Einblick in die Begründung und Art des Glaubens vertieft. Wie es zum Unglauben kommt, macht sichtbar, wie der Glaube entsteht, und der Sturz, in den der Unglaube führt, verdeutlicht, was der Glaubende besitzt. Er hat den ethischen Grund dieses Kampfs scharf beleuchtet. Die auf Mord Sinnenden und der das Leben Spendende, die Lügenden und der, der

die Wahrheit redet, die Söhne des Teufels und der Sohn Gottes stehen gegeneinander. Ihr verwerflicher Wille bringt ihnen aber deshalb den Tod, weil er sie ungläubig macht.

Über den positiven Inhalt des Bussrufs Jesu, der die Anleitung zum guten Werk gibt, enthält Johannes wenig. Aber der Gedanke an einen untätigen Glauben kann bei ihm nicht entstehen. Wer dem Christus glaubt, steht im Kreise derer, die einander lieben. Er unterlässt aber jede spezielle Anleitung zum Werk. Nur auf die innerliche Voraussetzung des richtigen Handelns, einzig auf die Liebe, die unmittelbar mit dem Glauben verbunden ist, bezieht sich Jesu Gebot. An der Liebe wird nachdrücklich auch die Entsagung, zu der sie fähig macht, der Verzicht auf die Grösse und sogar auf das Leben dargestellt.¹⁾ Dagegen fehlen die Normen ganz, durch die Jesus den Jüngern zur richtigen Schätzung des Gelds, zur Ordnung der Ehe und der Gemeinde und zur Ausführung des Apostelberufs geholfen hat.

Auch im Verhältnis zwischen dem Glauben und Erkennen bewährt sich, dass das Motiv, das diese Darstellung Jesu beherrscht, der Glaube ist. Die dem Glauben gewährte Schätzung überträgt sich notwendig auch auf die Erkenntnis, namentlich auf ihren fundamentalen Akt, das Sehen, durch den der Glaube seinen Grund und Inhalt bekommt. Daher verbindet Johannes mit der Wahrnehmung Gottes sofort ohne Spaltung den Besitz des Lebens.²⁾ Dass aber die ganze Darstellung Jesu ihren Grund und ihr Ziel in der Zuversicht zu Jesus hat, wird dadurch sichtbar, dass sie mit Beharrlichkeit da abbricht, wo die intellektuelle Frage beginnt. Wie das Gott seiende Wort in Gott entstehe, wie die Finsternis entstanden sei, in der das Licht scheint, wie das Wort und das Fleisch in Jesus beisammen seien, durch welche Vorgänge die Geburt aus dem Geist erlebt werde, wie Jesu Fleisch und Blut von uns gegessen werden könne, solche Fragen werden weder gestellt noch beantwortet. Es wird nur das gesagt, was nach dem Urteil des Johannes den glaubenden Anschluss an Jesus zu bewirken vermag, während im Evangelium nicht eine einzige spekulative Gedankenreihe, mögen wir uns die für Johannes erreichbare Spekulation noch so kindlich oder phantastisch denken, vorkommt. Daher hat die theologische Spekulation zwar immer die Johanneischen Sätze dankbar

¹⁾ 13, 34. 15, 12, 25. 26. — ²⁾ 17, 3. 6, 40. 12, 45.

benützt, sie aber durch ihre eignen Gedanken ergänzt. Das gilt von Origenes, wenn er seine Logoslehre bei Johannes findet, genau so wie von denen, die heute die Philonischen Sätze über den Logos bei ihm lesen oder bei ihm einen Dualismus entdecken oder die Transsubstantiation bei ihm finden. Alle diese Sätze bleiben nicht da stehen, wo Johannes endet, weil seine Aussagen ihre intellektuellen Wünsche nicht befriedigen. Johannes hielt sie für genügend, weil er um des Glaubens willen schrieb, nicht wegen einer Theorie.

4.

Das Neue in der Christologie.

a) Die Sohnschaft Gottes.

Warum Johannes den Glauben auf Jesus wendet, erklärt er durch den Satz, Jesus sei der Sohn Gottes. Der Sohnesgedanke ist sein Hauptbegriff und in seiner Darstellung besteht seine theologische Leistung, soweit von einer solchen gesprochen werden kann. Denn der Sohnesgedanke gab ihm beide Voraussetzungen des Glaubens, sowohl die Abhängigkeit Jesu von Gott, durch die er das göttliche Wort spricht und das göttliche Werk wirkt, als seine selbständige Herrschermacht, durch die er der Menschheit die göttliche Gabe verschafft. Damit ist der Christusgedanke nicht preisgegeben oder abgeschwächt; denn da Jesus der Menschheit die göttliche Gabe bringt, wird er dadurch, dass er die Gemeinde der Glaubenden schafft, ihr Herr. Johannes urteilt aber, dass der Christusgedanke eine Erklärung und Begründung verlange. Wieso ist der König der Juden der, an den sich alle mit Glauben zu wenden haben? Um den Grund, die Art und den Umfang der Herrschaft Jesu darzustellen, dazu dient Johannes der Sohnesgedanke. Sie beruht darauf, dass er sein Leben von Gott und für Gott hat. Von der Sohnschaft Gottes aus stand Johannes sofort im Universalismus. Durch sie bringt Jesus nicht nur für die Geschichte Israels, sondern für die der Menschheit die Wendung. Weil Gott in ihm erkannt wird, darum ist er für alle da, den sie bedürfen, der dem fundamentalen Verhältnis, in dem alle zu Gott stehen, die Vollendung gibt.

Die Sohnschaft Gottes besitzt Jesus in dem vom Bewusstsein beleuchteten, persönlichen Bereich seines Seins, nicht

durch eine Kraftübertragung oder Substanzgemeinschaft mit Gott, die ihn unter oder neben seiner Persönlichkeit, ohne diese zu berühren, an Gott bände. Darüber haben die Aussagen des Johannes eine absichtliche Deutlichkeit. Seine Sohnschaft gibt ihm den Anteil an Gottes Liebe und deshalb auch den an seiner Macht und die Einzigkeit seiner Sohnschaft bewirkt, dass dieser Anteil eine vollständige Gemeinschaft ist. Aus der Liebe Gottes, die ihm gegeben ist, entsteht sein Vermögen zur Mitwirkung mit Gott in unbegrenzter Weise und diese geschieht, weil sie auf der Liebe Gottes beruht, dadurch, dass der Sohn den Willen des Vaters wahrnimmt und tut und sein Werk zur Vollendung bringt. Es gibt kein Werk Gottes, das er nicht dem Sohn übergäbe.¹⁾

Darum besteht die Herrlichkeit Jesu nicht nur in seiner künftigen Herrschaft, sondern sie haftet an seiner Sohnschaft und wird mit jeder Erkenntnis Jesu wahrgenommen. Denn die Gemeinschaft des Wollens und Wirkens mit Gott, in der er steht, ist Herrlichkeit, weshalb er durch sein irdisches Leben die Verherrlichung Gottes bewirkt.²⁾ Johannes hat es aber vermocht, Jesu Herrlichkeit so zu beschreiben, dass jeder Schein von egoistischer Sucht und eigenmächtiger Erhebung von ihr ferngehalten ist. Dies erreicht er dadurch, dass er an Jesus die völlige Unterordnung aller Interessen unter das Gottesbewusstsein sichtbar macht. Jesus begehrt nichts als die Gemeinschaft mit dem Vater, setzt seine Herrlichkeit in keinen andern Besitz, greift, um sie sich zu verschaffen, weder nach den Dingen noch nach den Menschen, sondern bringt sein ganzes Begehren darin zur Ruhe, dass er den Vater kennt und für sich hat. Auch im Verhältnis zum Vater beruht seine Gemeinschaft mit ihm auf seiner Gebundenheit an ihn. Sein Besitz entsteht daher aus seinem Empfangen, seine Macht aus seiner Selbstlosigkeit, seine Herrschaft aus seinem Gehorsam.³⁾

So kommt auch in der Darstellung Jesu ein Gedankengang zur Durchführung, den man Spiritualismus heissen kann. Johannes fasst den Gottesgedanken personhaft, setzt deshalb Jesu Verbundenheit mit Gott in seine Erkenntnis und Liebe des Vaters und schätzt sie als seinen ganzen Besitz und seine ganze Herrlichkeit. In diesen inwendigen geistigen

¹⁾ 5, 19—30. 4, 34. 8, 28. 29, 12, 49. 14, 10. — ²⁾ 1, 14. 12, 28. 13, 31. 17, 4. 22. — ³⁾ Vgl. I 305—307.

Vorgängen besteht ihm das Wesentliche an der Geschichte Jesu. Darum fällt sein messianisches Handeln hier vollständig zusammen mit der Gott offenbarenden Funktion. Daraus gewinnt Johannes sowohl den vollständigen Verzicht auf alle Formen der Frömmigkeit, die sich Jesus widersetzen, als die Kraft seiner Verbundenheit mit ihm. Es kann für den Menschen keinen Anteil an der Liebe Gottes geben, der nicht in der Verbundenheit mit dem Sohn begründet wäre. Ein Anspruch an Gott im Gegensatz zum Sohn ist nichtig und unerfüllbar, weil Gott die Liebe zum Sohn niemals bricht. Wer sich vom Sohn trennt, hat Gott verloren.¹⁾ Dagegen ist mit dem Anschluss an ihn der Einschluss in Gottes Liebe und damit der Übergang vom Tod in das Leben vollzogen. Da die Glaubenden an ihm sehen, dass er im Vater ist, deshalb wissen sie, dass ihnen seine Gemeinschaft mit ihnen die Verbundenheit mit Gott gewährt. Denen, die an ihn glauben, gilt es deshalb als das höchste Gut, dass sie ihn kennen, bei ihm bleiben und da sind, wo er ist.²⁾ Indem er sie mit sich vereint, übt er an ihnen sein Königsrecht aus. Sein messianisches Handeln besteht nicht in der Unterwerfung der Welt, auch nicht in der Verwandlung der Gemeinde, sondern darin, dass er ihr die Erkenntnis seiner Sohnschaft gibt. Auch der Besitz der Christenheit hat darum rein geistige Art an sich und besteht nicht in sichtbaren Wirkungen oder Kräften und in dinglicher Habe. Alle Glieder des Gedankens hängen hier mit voller Konsequenz aneinander: wie der Vater sich durch seine Liebe und sein Gebot zu Jesus als Vater verhält, so übt Jesus in der Liebe und im Gehorsam die Sohnestat und die Gemeinde besitzt seine Gabe dadurch, dass sie glaubt und liebt.

Seinen Spiritualismus fasst Johannes aber nicht so, dass er für das Inwendige und Geistige auf die auswendige Manifestation verzichtete, so dass er die natürliche Seite am menschlichen Leben entwertete. Vielmehr muss das Inwendige offenbar werden; denn der Wille Jesu ist Liebe, die die Gemeinschaft herstellen will. Der auswendige Akt bleibt aber, sofern er in einem Werk besteht, ein Zeichen, das über sich hinaus auf das Inwendige zeigt, und sofern er im Wort besteht, ein Zeugnis, das sein verborgenes Verhältnis zum Vater beglaubigt. Sogar der Verkehr des Auferstandenen mit den

¹⁾ 3, 18. 8, 19. 36. 47; vgl. 1 Joh. 2, 23. — ²⁾ 5, 24. 6, 56. 15, 4—7. 17, 24.

Jüngern wird unter den Gesichtspunkt »Zeichen« gebracht,¹⁾ ohne dass daraus geschlossen werden darf, dass Johannes den Auferstehungsgedanken nur widerwillig aus der Tradition übernehme und sich durch ihn nur die Unsterblichkeitsidee veranschauliche, da der Osterbericht deutlich zeigt, dass er mit seinem Glauben an jenen Vorgängen ernst beteiligt ist. Sie bleiben aber etwas Begrenztes und Einzelnes neben der steten Gegenwart des Christus bei den Seinen und seiner künftigen, ewigen Vereinigung mit ihnen. Dadurch, dass das einzelne Erlebnis das stetige Verhältnis begründet und offenbart, erhält es seinen Wert.

Daher fehlt auch jede Bemühung, die griechische Kirche, in der und für die Johannes schreibt, in eine unmittelbare Beziehung zur irdischen Arbeit Jesu zu bringen. Nicht einmal einen Missionsbefehl, etwa so, wie ihn Matthäus gibt, lesen wir bei ihm.²⁾ Das den Schluss bildende Gebet Jesu dankt für den damals erreichten Erfolg seiner Arbeit, ohne seinen kleinen Umfang zu verbergen. Die Jünger, die jetzt mit ihm vereinigt sind, sind, so klein und schwach ihre Schar ist, das, was ihm der Vater gab und wofür er ihn preist, weil Gott dadurch sich selbst und seinen Sohn verherrlicht hat. Denn zur Offenbarung des Vaters und zur Ausrüstung des Werks, das er dem Sohn übergeben hat, dienen auch die Wenigen, die bei Jesus blieben; an ihnen zeigt er allen, was er ist und gibt. Die Jüngergemeinde wird zum Zeichen, an dem der bleibende, immer wirksame Gotteswille sichtbar wird. Was er ihnen gegeben hat, gibt er allen Glaubenden. Indem er sie durch sein Sterben und durch seine Erhöhung zu sich zieht und bei sich erhält, wird sein Heilandsamt der Welt offenbar.

Das gab Johannes seine Freiheit gegenüber den einzelnen Ereignissen, aus denen die Geschichte Jesu bestand.³⁾

¹⁾ 20, 30. — ²⁾ Durch 12, 20-24 wird nur gezeigt, dass die Erinnerung an die Griechen Jesus nicht vom Kreuz zurückgehalten hat, und dieselbe Regel wird ausdrücklich auch für die Jünger gültig gemacht. — ³⁾ Die Freiheit, mit der Johannes seinen Bericht neben die älteren Texte stellt, wird gegenwärtig gewöhnlich mit der des Poeten verglichen, der sich nach seinem Ermessen seinen Stoff so gestaltet, wie er seinem Empfinden entspricht. Damit wird aber eine Vorstellung herangezogen, die auf Johannes nicht anwendbar ist, weil er offenkundig an Jesus glaubt und ihn dazu beschreibt, damit der Leser an ihn glaube. Mit dem poetischen Bilden verbindet sich nie Glaube, sondern das klare Bewusstsein, dass dem poetischen Gebilde die Wirklichkeit fehlt.

Sie beruht auf der Überzeugung, dass Jesu Werk nicht in den einzelnen Leistungen seiner irdischen Arbeit aufgehe und ihre Unentbehrlichkeit nicht in dem bestehe, was unmittelbar durch sie entstand, sondern darin, dass seine Worte und Werke den inwendigen Besitz sichtbar und wirksam machen, der ihn als den Sohn erkennbar macht. Johannes verkündigt Jesus in der Überzeugung, dass das Evangelium mit dem Satz vollständig gesagt sei: Jesus ist der Sohn. Die Erhebung über die einzelnen Ereignisse wird auch dadurch herbeigeführt, dass Johannes einen lebhaften Eindruck von der positiven, unwiederholbaren Einmaligkeit der Geschichte hat, die den Späteren nie mehr ganz deutlich werden kann. Mit der räumlichen und zeitlichen Entfernung der apostolischen Predigt von ihrem Ausgangspunkt musste sich diese Erkenntnis stark hervordrängen und doch beschreibt Johannes Jesus im Gedanken, mit seiner Geschichte sei das geschehen, was für alle eine unvergleichliche Wichtigkeit habe und allen das Leben gebe. Auf die Frage, was das Bleibende und Wesentliche an der Geschichte Jesu sei, antwortet er: nicht der einzelne Spruch, auch nicht die einzelne Tat; das Bleibende ist die Person in ihrer vollständigen und darum ewigen Verbundenheit mit Gott. Diese Gewissheit erwächst ihm unmittelbar aus der Kraft, mit der der Gottesgedanke in ihm steht. Gottes Leben besteht nicht nur in einzelnen Akten und zeitlich begrenzten Wirkungen. Er ist. Das gilt auch von Jesus. Was er ist, gestaltet sein Handeln. Er erwirbt sich nicht durch seine einzelnen Akte die Sohnschaft und die Herrschaft, sondern er hat sie um deswillen, was er in seinem stetigen Verhältnis zu Gott ist, und wenn dieses ans Licht tritt, dann ist allen gezeigt, dass sich ihr Glaube an Jesus wenden kann und soll.

b) Die Ewigkeit Jesu.

Für Johannes ist das ewige Leben Jesu in Gott ein Hauptsatz seiner Verkündigung, weil dadurch die Vollständigkeit der Gemeinschaft Jesu mit dem Vater offenbar wird. Ewig nennt Johannes Jesus nicht nur so, dass er die kommende Vollendung wirkt, sondern auch so, dass er am Schöpfungswerk teilhat. Damit ist die vollständige Überordnung Jesu über alle und der Universalismus seiner Sendung begründet. Die Menschheit entstand durch ihn und nichts wurde ohne

ihn. Nicht erst durch die Verkündigung seines Worts entsteht die Beziehung des Menschen zu ihm, sondern sie geht allen Wendungen der individuellen oder allgemeinen Geschichte voran. Er ist das Licht aller, die in die Welt kommen.¹⁾

Das gibt dem Unglauben die Schwere. Er zerreisst das durch die Schöpfung entstandene Verhältnis. Wer ihn nicht erkennt, kennt den nicht, durch den er geworden ist, und bestreitet das Recht dessen, dem er gehört; die ihm Eignen nahmen ihn nicht auf. Ebenso gewinnt der Glaube dadurch die Vollendung. Wie der Jude sich durch den Glauben an Jesus das bewahrt, was ihm durch Abraham und Mose gegeben war, so besitzt auch der Grieche im Glauben an Jesus die Vollendung derjenigen Beziehung zu ihm, die von Anfang an seinen Lebenslauf gestaltet hat. Er hat zu den Schafen Jesu gehört und deshalb rief ihn der Hirt herbei.²⁾

Immer haftete am Messianismus der Gedanke, der Christus vollende, was Gott in der Vorzeit begonnen habe. Als das Begonnene, was noch unfertig blieb und auf die Vollendung wartet, stellt sich zunächst Israel dar. Dadurch, dass dieses dem Gericht verfällt, wird aber das Ziel des Christus, das zu vollenden, was Gott begonnen hat, nicht erschüttert, sondern es wird dadurch sichtbar, dass der Anfang, auf den sich sein Werk zurückbezieht, nicht bloss die Berufung Israels oder die Gesetzgebung, sondern wirklich der Anfang, das Werden der Schöpfung und der Ursprung der Menschheit ist. Die Erscheinung des Christus in der Zeit und sein Werk innerhalb der Geschichte führt das dort Begründete zur Vollendung empor.

Es entsprang hier ein starkes Problem, das dem vergleichbar ist, das sich aus der Herrschaft des Gesetzes vor der des Christus ergab. Johannes hat nun eine doppelte Offenbarung vor sich, die Erleuchtung aller durch das bei Gott seiende Wort und die Berufung der Gemeinde zu Gott durch den Menschen Jesus. Er einigt beide so, dass er die überirdische Wirksamkeit des Christus nicht als Ersatz für seine irdische Arbeit, sondern als ihren Grund versteht, aus dem sie ihre Macht erhält. Die Würde Jesu wird nicht bloss dadurch begründet, dass er am Schöpferwerk beteiligt ist, sondern zuerst und vor allem dadurch, dass er in seiner

¹⁾ 1, 3. 9—11. — ²⁾ 1, 10. 11. 11, 52. 10, 16.

menschlichen Lebensgestalt die Sohnschaft besitzt und offenbart. Durch das Geheimnis soll nach der Absicht des Johannes das Offenbare nicht dunkel, sondern tief werden. Daher ergibt sich aus dem ewigen Sein Jesu keine Entwertung der Geschichte, nicht einmal so, dass sie nur als Offenbarung des ewig schon Bestehenden gefasst würde, sondern es wird ihr die wirksame Macht zuerkannt, durch die sie die Wesensverhältnisse begründet. Man sieht nicht bloss am irdischen Christus, dass der ewige Christus existiert, sondern er wird als Christus nur dadurch für uns wirksam, dass er in die Welt gekommen ist. Nicht nur unsretwegen ist die Geschichte nötig, damit wir ein Wissen von Gottes Gabe erhielten, sondern sie hat auch vor Gott Realität, wird durch ihn gemacht und durch ihn zu ihrem ewigen Erfolg gebracht. Gott gab der Welt seinen Sohn. Daher ist Jesu Gehorsam nicht nur eine Darstellung seiner Sohnschaft, sondern sie erhält sich und besteht durch ihn.

Daher bleibt bei Johannes auch die Konsequenz aus, die sich an die Begründung des Werks des Christus auf seine Schöpferstellung für die Logiker mit Notwendigkeit zu heften scheint, dass ihm nämlich dadurch die Ausdehnung auf die ganze Menschheit gegeben sei. Im Gottesgedanken des Johannes hat aber der Rechtsbegriff unerschütterliche Festigkeit, und er hat den Rechtsvollzug dadurch mächtig bezeugt, dass, obwohl alles durch Jesus geworden ist, doch nicht alle sein Eigentum sind, und obwohl ihn Gott der Welt gegeben hat, nicht die Welt in ihrer Gesamtheit das Leben hat, sondern die Glaubenden es in ihm haben. Es glauben aber nicht alle. Das sagt Johannes mit tiefem Ernst, sucht aber darüber keine Theorie. Es ist ihm genug, dem Glaubenden die Festigkeit seiner Verbindung mit Christus, dem nicht Glaubenden die Schuld und zerstörende Macht seines Streits mit Christus dadurch zu zeigen, dass er Jesus mit der durch die Schöpfung entstandenen Beziehung Gottes zum Menschen vereint.¹⁾

c) Das Wort.

Damit, dass bei Johannes die Ewigkeit und die kausale Macht der Geschichte zusammen bestehen, ist im Christus-

¹⁾ Über den Satz, damit habe Johannes die Vordersätze zum Prädestinationsgedanken formuliert, siehe I 342.

bild parallel, dass die Gottheit die Menschheit Jesu nicht aufhebt, sondern hervorbringt und leitet. Hätte Johannes nicht ein starkes Interesse an der Menschheit, so beschriebe er uns nicht sein menschliches Leben. Er will uns zeigen, dass Jesus so der Sohn Gottes war, dass der Mensch Jesus durch das göttliche Wort wurde, weshalb vom Menschen Jesus gesagt werden kann, er sei aus dem Himmel herabgekommen.¹⁾ Dafür den Satz einzusetzen, das Interesse des Johannes gehe nur auf den Leib Jesu, nicht auf seine Menschlichkeit, dazu gibt die Verwendung der Formel »Fleisch« im Gegensatz zur Gottheit kein Recht.

Das »Fleisch« wendet die Aufmerksamkeit nie bloss auf die Körperlichkeit, ein Begriff, der im Johanneischen Gedankengang überhaupt keine selbständige Bedeutung bekommt, auch in seiner Ethik nicht. Das Grosse an Jesus besteht ihm nicht darin, dass sich hier die Gottheit gleichsam ein Gefäss durch einen Leib gab, sondern die Person Jesu mit ihrem inwendigen Erkennen und Handeln ist der Gegenstand seiner Verkündigung und seines Glaubens und sie beschreibt er als eine menschliche.

Einen erklärenden Satz, der sagt, wie die Ewigkeit und Schöpfermacht zum Merkmal des Menschen Jesus wird, gibt Johannes durch seine Aussagen über das Wort, das vor dem Werden der Welt bei Gott war und an allem Anteil hat, was Gott ist. Darum ist es der Wirker der Welt. Indem es Fleisch wird, ist sicher gestellt, dass der nun entstandene Mensch in der vollständigen Geeinheit mit Gott steht und die Herrlichkeit Gottes besitzt. Die Worte Jesu über die Begründung seiner einzelnen Lebensakte, seines Redens und Wirkens, in Gott machen wahrscheinlich, dass sich Johannes das Wort als die kausale Potenz dachte, durch die die Menschheit Jesu entstand, bestimmt und geleitet wurde. Nach seiner Meinung ging Jesus mit seinem menschlichen Leben, seinem Willen und Denken, aus dem göttlichen Wort hervor, nicht als ein von ihm sich ablösender Effekt, sondern als bleibend mit ihm geeint.

Damit hat Johannes jedes Schwanken der Frömmigkeit zwischen Jesus und Gott verhindert und die Erinnerung an Jesus vollständig mit dem Gottesbewusstsein vereint. Die ältere christologische Formel, die Jesus im heiligen Geist

¹⁾ 1, 14. 3, 13. 6, 33. 38. 16, 28.

leben und wirken lässt, reichte in dieser Hinsicht nicht zu und die Vermutung ist nicht überkühn, dass Johannes dies empfand. Wurde der Christus als ewig gedacht, so stellte sich für die Vorstellung der Gemeinde leicht ein ewiger Mensch neben den ewigen Gott.¹⁾ Solche Vorstellungen hebt Johannes auf: das Wort ist das Ewige und Jesus ist es deshalb, weil er das Wort ist. So lange die Verkündigung Jesu ihren Gegenstand an seinem Werk in der Menschheit hatte, reichte der Geistbegriff aus, um sein Herrscherrecht zu begründen, da er deshalb, weil er den Geist hat, nach Gottes Willen und in Gottes Kraft zu handeln vermag. Die trinitarische Fassung des Gottesgedankens machte dagegen eine neue Formel wünschbar, die Gottes Gegenwart in Jesus von derjenigen unterschied, die die Kirche hat. Das erreicht Johannes dadurch, dass er von den Glaubenden sagt: der Geist sei bei ihnen, und von Jesus: er sei das Wort. Und auch bei der Darstellung des auf der Erde geschehenden Werkes Jesu war durch den Geistgedanken noch nicht sicher verhindert, dass nur an eine begrenzte, vereinzelte Bewegung durch einen göttlichen Antrieb gedacht wurde, an Inspirationsvorgänge, durch die einzelne Worte von Gott empfangen, einzelne Werke mit Gott gewirkt würden. Denn die Umbiegung zur »Kraft« widerfuhr dem Geistgedanken leicht. Bei Johannes besteht aber Jesu Hoheit nicht in einzelnen Handlungen, die er vollzieht, sondern in der stetigen Einheit seines persönlichen Lebens mit Gott. Für die beharrende Gegenwart Gottes in Jesus, wodurch er ihn in seinem bewussten Lebensstand gestaltet und sich durch ihn offenbart, kannte Johannes unter den vorhandenen Formeln keine, die ihm ebenso geeignet schien wie das »Wort«.²⁾

Einen völlig sicheren Schutz gegen die Deutung des Ziels Jesu durch dingliche Vorstellungen hat freilich auch sie nicht gewährt. Sätze wie der: Johannes meine mit dem Wort die Grundkraft der Welt, sind nicht ausgeblieben. Er

¹⁾ Man denke an die moderne Deutung der Paulinischen Aussagen über den Christus, die sogar bei Paulus einen ewigen Urmenschen findet. Sprachen Christen, die weniger klar als Paulus dachten, über die Ewigkeit Jesu, so mochten ihre Sätze leicht so klingen, als ob sie neben den ewigen Gott einen ewigen Menschen stellten. — ²⁾ Auch Schechina, die Formel des Rabbinsats für die Gegenwart Gottes bei Israel, war Johannes bekannt, 1, 14; er hielt sie aber mit Recht für weniger deutlich als das „Wort“.

hat sie aber seinen Lesern erschwert, weil das Wort an sich schon eine andre Vorstellung bei sich hat als die der Kraft und sofort an das bewusste, personhafte Leben Gottes denken lässt, sodann, weil Johannes betont, dass das Wort nichts Geringeres als Gott sei und nicht unter ihn herabsinke, sondern die ganze Lebendigkeit und Wirksamkeit Gottes in sich habe. Von der Urkraft der Welt hat Johannes nie gesagt, sie sei Gott. Solche Deutungen vermengen die Johanneischen Aussagen mit der Erinnerung an stoische und ähnliche Gottesbegriffe, die bei Johannes gar nicht sichtbar werden. Er gab durch das »Wort« der menschlichen Person Jesu nicht in der Natur oder Kraft Gottes, sondern in seinem Denken und Wollen ihren Grund.

Warum das Wort Fleisch wurde, das wird nicht durch eine in Gott vorhandene Notwendigkeit erläutert. Weil Johannes beim Wort an Gottes Geistigkeit denkt, gibt er die Antwort auf diese Frage nur durch die Angabe über den Zweck seiner Sendung. Denn der Grund des Willens wird offenbar in dem, was er schafft. Daran, dass Jesus die Botschaft vom Vater bringt, den niemand sah, und das ewige Leben verleiht, das niemand hat, wird offenbar, weshalb das Wort Fleisch ward und Gott der Welt seinen Sohn gab.¹⁾ Der Wille Gottes, der ihn sendet, wird in der Gabe erkannt, die er bringt, und diese macht offenbar, dass seine Sendung ihren Grund in der Liebe Gottes hat.

5.

Das Neue in der Beurteilung des Menschen.

Was gilt Johannes am Menschen, zu dem der Christus gesendet ist und den er im Glauben mit sich verbindet, als das wesentliche Merkmal, durch das sich seine Beziehung zum Christus bestimmt? Diese Frage bekommt ihre Antwort durch den Weltbegriff, mit dem wieder eine der Überzeugungen genannt ist, die hier die ganze Darstellung Jesu formten.

a) Die jüdische Welt.

Der Nachweis der Sohnschaft Gottes an Jesus und die Zusammenfassung der Menschen zur Welt bilden eine feste Einheit, weil der durch die Sohnschaft begründete Univer-

¹⁾ 1, 18, 5, 37. 6, 46. 3, 16.

salismus durch den Weltgedanken vollendet wird. Was Gott tut, ist für alle getan; weil Gottes Liebe Jesus seine Sendung gab, ist er der Welt gegeben und deswegen ist der Glaube, der nicht an die besonderen Eigenschaften der einzelnen gebunden ist, sondern allen verliehen werden kann, das Mittel, durch das er seine Gemeinde schafft.

Durch die zentrale Bedeutung, die Christus für das ganze Denken des Johannes hat, war gegeben, dass sein Weltbegriff den Inhalt durch den Gegensatz bekommt, der zwischen Jesus und den Menschen besteht. Dieser Gegensatz wird nicht durch die Willkür einzelner oder durch die besonderen Verhältnisse der Judenschaft, sondern durch den überall vorhandenen Zustand der Menschheit verursacht, macht also die Art der Welt offenbar. Was gegen Jesus kämpft und was von ihm bekämpft wird, das ist bei Johannes nicht nur eine einzelne Verirrung, etwa der Pharisäismus, sondern der gemeinsame Wille aller, der den überall vorhandenen menschlichen Charakter ausmacht. Deshalb wird durch das Kreuz Jesu die Geschiedenheit der Welt von Gott sichtbar und sein Gericht an der Welt vollzogen.¹⁾

Die Beziehung der Sendung Jesu auf die Welt entsteht bei Johannes nicht dadurch, dass er die jüdische Art und die Art der Welt als einen Gegensatz empfände, vielmehr gerade dadurch, dass auch der Jude die Art der Welt hat und ihr Glied ist. Hätte Johannes das Judentum Jesu mit seinem universalen Ziel in einen Konflikt gebracht und die Meinung vertreten, Jesus habe nicht Jude sein können, um seinen universalen Beruf mit seiner positiven und seiner negativen Wirkung auszuführen, dann hätte er sich vom ursprünglichen Standort Jesu und seiner Jünger weit entfernt. Johannes hat aber die Zugehörigkeit Jesu zur Judenschaft in keiner Weise verheimlicht, hat sie auch nicht als eine Schwierigkeit behandelt, die der Entschuldigung bedürfte. Er hat keine Spannung zwischen Jesu Judentum und seiner Herrschaft über alle, sondern hält ihn deshalb, weil er der König der Juden ist, für den Heiland der Welt;²⁾ denn Israel gilt ihm wie allen Jüngern als die religiöse Gemeinde, die Gottes Stiftung ist. Er stellt, wie die andern Apostel, Israel nicht neben die andern Völker als eine Nation wie sie, Israels Tempel nicht neben die andern Tempel und

¹⁾ 12, 31. — ²⁾ 1, 49. 12, 13. 18, 33. 19, 19.

Israels Schrift nicht neben die andern Bücher als gleichen oder höchstens relativ höheren Werts, sondern die Berufung der Väter durch Gott und die Sendung der Propheten durch ihn steht ihm fest.¹⁾ Darum gehört Jesu ganze irdische Arbeit Israel und sie bekommt dadurch ihre weltgeschichtliche Wichtigkeit, dass er sie an der Judenschaft tut und von der Judenschaft verstossen wird. Weil ihn Israel verwirft, darum ist sein Tod das Gericht über die Welt und ihren Fürsten und seine Verherrlichung die Offenbarung des Lebens für alle Glaubenden. Denn nicht der Grieche, etwa sein Philosoph oder sein Künstler, auch nicht der Römer als Weltbeherrscher ist bei Johannes der Vertreter der Menschheit, der das besässe, was sie Gutes und Böses hat, sondern auf dieser Höhe steht der Jude, nicht seiner natürlichen Eigenschaften wegen, sondern weil er Gottes Offenbarung hat. Darum erscheint auch nicht im Polytheismus oder im heidnischen Laster, sondern im Unglauben Israels die Sünde der Welt und das aus ihr entstehende Gericht. Diese Bedeutung Israels tritt dadurch vollends in Kraft, dass Jesus zu ihm kommt, unter ihm lebt und stirbt. Daraus entsteht keine Verherrlichung Israels; vielmehr sieht Johannes die Bedeutung, die der Jude dadurch bekommt, darin, dass er die gottlose Art der Welt enthüllt.

Mit diesem Gedankengang steht das in Zusammenhang, was man die blasse, abstrakte Art der Johanneischen Erzählung heissen kann. Er denkt bei dem, was in Jerusalem geschah, an die Menschheit, sowohl bei dem, was in dieser Geschichte göttlich, als bei dem, was in ihr menschlich und verwerflich ist; darum liegt es ihm nicht an der bunten Färbung der Erzählung, die die lokalen und individuellen Merkmale des Vorgangs wiedergibt, sondern daran, dass ihre Beziehung zu allen hervortrete und alle erkennen, dass sie hier verworfen und berufen sind.²⁾

¹⁾ Die Väter und Propheten: 4, 22. 5, 45—47. 7, 22. 23. 8, 39. 40. 12, 41; die Schrift: 5, 39. 10, 35. Da Johannes die Propheten als die Zeugen des Christus betrachtet, hat er bei 10, 8 sicher nicht an sie gedacht. Den Willen, sich die Herrschaft über die Gemeinde zu verschaffen, sah Johannes bei den Gegnern Jesu, nicht bei den Propheten.

— ²⁾ Darum hält Johannes die Erzählung nicht bei der besonderen jüdischen und pharisäischen Sünde fest; es liegt ihm einzig daran, dass der Hader der Juden mit Gott sichtbar werde. Darum legt er auch keinen Wert auf die Unterscheidung der einander folgenden Stufen

b) Die Not der Welt.

Durch den Ausgang Jesu wird offenbar, wie finster die Welt ist. Johannes leitet ihre Not nicht aus dem Zustand der Natur ab, sondern achtet einzig auf das, was den persönlichen Lebensstand des Menschen bestimmt. Vom Menschen wird durch den Weltbegriff ausgesagt, dass er seinen Zustand durch das bekomme, was alle sind, und in ein Gesamtleben hineingesetzt sei, aus dem sein Denken und Wollen stamme. Darum wird durch die Sünde des einzelnen die sittliche Not aller sichtbar; denn durch den Zustand der Gesamtheit ist dem einzelnen sein Lebensstand mitsamt seiner Sündhaftigkeit gegeben. Johannes hat diese Abhängigkeit, in der wir voneinander stehen, nicht als normal anerkannt. Der Mensch bedarf eine Befreiung, die seine Gebundenheit an den Gesamtzustand zerbricht. Gottes Gnade besteht für den Menschen darin, dass Gott ihn aus der Welt herausnimmt, so dass er nicht mehr aus der Welt ist und nicht mehr das hat, was sie in ihn hineinträgt. Statt dass er von der Welt das erhält, was ihn füllt, erhält er es nun von Gott.¹⁾

Durch den Weltbegriff erhält der Bussruf Jesu eine alle treffende, schlechthin universale Fassung. Er umfasst in dieser Form alle Stufen und Variationen der menschlichen Lebensentfaltung und lässt den Unterschieden zwischen Weisen und Törichten, Gerechten und Sündern, Juden und Heiden keine Bedeutung mehr. In allen ist die Grundgestalt des menschlichen Lebens dieselbe, eben die, die ihnen ihre Gemeinsamkeit mit allen gibt. Darum stehen alle in derselben Entfernung von Jesus, der durch seine Gemeinschaft mit dem Vater über alle erhöht ist. Der Lehrer Israels, Nikodemus, trägt die Merkmale der Weltlichkeit nicht weniger an sich als das samaritische Weib.²⁾

in der Arbeit Jesu. Auch bei Johannes ist zwar erkennbar, dass Jesus einen grossen Teil seines Werks in Galiläa tat; aber die Aufmerksamkeit geht gleich auf sein letztes Resultat und dieses kommt dadurch zustand, dass ihn Jerusalem verworfen hat. Die Stadt hat diese Bedeutung als der Ort, wo die ganze Judenschaft bei den Festen vereinigt ist. Was in Jerusalem geschah, das ist von der Judenschaft getan und darauf, wie sich die alte Gemeinde als vereinigt Ganzes zu Jesus stellte, ist die Darstellung konzentriert.

¹⁾ 15, 19. 17, 6. 14. — ²⁾ Auch das hat die Formation der Erzählung beeinflusst. Die Berichte, die Jesu Erbarmen mit den Gefallenen sichtbar machen, fehlen; der Zöllner kommt nicht vor; das

Die Trennung der Welt von Gott zeigt sich darin, dass ihr das Licht und das Leben fehlen. Sie ist finster, weil sie die Wahrheit nicht kennt, im Wahn dahingeht und daher nicht weiss, was sie tut und wohin sie sich bewegt. Ihr Ausgang besteht deshalb im Tod.¹⁾ Weil aber Gott der Geber des Lebens ist, darum besteht die Gabe des Christus an die Glaubenden darin, dass sie leben. Die Fassung der Verheissung Jesu in den Lebensgedanken bildet wieder eines der charakteristischen Merkmale des Johanneischen Christusbilds. Auch dadurch kommt sein Universalismus zur Durchführung. Denn damit ist Jesu Gabe so benannt, dass sie dem Bedürfnis aller unabhängig von jeder besonderen Lage die Hilfe bringt. Mit dem Leben verbindet aber Johannes immer noch einen zweiten Gedanken. Wir bekommen die Begriffspaare: Leben und Licht, Leben und Wahrheit, Geist und Wahrheit, Gnade und Wahrheit, Freiheit und Wahrheit.²⁾ Für sich allein würde der Lebensgedanke eine physisch gerichtete Heilslehre wenigstens nicht ausschliessen. Von der Sohnschaft Gottes aus, auf die der Glaube gerichtet ist, erhält aber die Frömmigkeit bei Johannes vollständig die persönliche Art, die er durch einen zweiten Begriff sichert, der Gottes Beziehung zu unsrem Bewusstsein und Willen benennt. Dadurch, dass sich Jesus als Licht an der Welt bewährt, bewegt er unser Bewusstsein und stellt die Möglichkeit des Glaubens her. Aber auch die Formeln, die im Bereich unsres Wollens und Sehens bleiben, genügen Johannes für sich allein nicht; er braucht ein Wort, das Gottes Werk auf den ganzen Bestand des Menschen bezieht und seinen absoluten Inhalt andeutet. Dafür hat er unter den Worten, die Israels Hoffnung und Jesu Verheissung aussprechen, die Formel ewiges Leben gewählt.

c) Der Fürst der Welt.

Die Unwissenheit und Sterblichkeit des Menschen ist darin begründet, dass der Satan als der Fürst der Welt sie

Hirtenbild ist reich entfaltet, aber das verlorene Schaf fehlt. Der Unterschied zwischen den Gerechten, die der Umkehr nicht bedürfen, und den Gefallenen verschwindet.

¹⁾ Finsternis: 1, 5, 8, 12, 12, 35; Tod: 3, 16, 5, 24, 6, 49, 8, 21, 24.
 — ²⁾ Leben und Licht: 1, 4, 8, 12; Wahrheit und Leben: 14, 6; Wort und Leben: 6, 68; Geist und Wahrheit: 4, 23, 14, 17, 15, 26, 16, 18; Gnade und Wahrheit: 1, 14; Wahrheit und Freiheit: 8, 32.

beherrscht.¹⁾ Mit diesem Namen ist ihm nicht eine Beziehung zur Natur beigelegt, sondern der menschliche Lebensstand als sein Machtgebiet beschrieben. Dass der Mensch kein Wissen von dieser Abhängigkeit hat, zeigt, dass er im Dunkeln steht. Wie er nach oben hin Gott nicht kennt, so sind ihm nach unten hin die Mächte unbekannt, durch die er seinen Antrieb empfängt und geleitet ist. Erst Jesus sagt es der Welt und er sagt es ihr nicht nur, sondern macht es ihr zugleich durch den Tatbestand seines Wesens offenbar, dass der Böse sie beherrscht. Gegen ihn gewährt die Zugehörigkeit zur Judenschaft keinen Schutz; es offenbart sich vielmehr an ihr besonders deutlich, wie finster und an das Böse gebunden die Menschen sind. Dadurch wird der Beruf Jesu und der Wert des Glaubens an ihn noch vollständiger sichtbar. Er kommt, um die Werke des Teufels zu zerstören. Aus der Welt heraus zieht er die zu sich, die nicht das Eigentum des Satans, sondern Gottes sind.²⁾

Es wird damit zusammenhängen, dass im Bericht des Johannes über Jesus seine Abwehr der Dämonen nicht hervorgehoben ist. Die Aufmerksamkeit auf den ethischen Vorgang wird nicht dadurch durchkreuzt, dass auf physische Schädigungen als auf das Werk der jenseitigen Verderber hingewiesen wird. Die Not der Menschheit besteht nicht nur darin, dass Wahnsinn und anderes Unglück mit unerklärlicher Gewalt über sie kommt, sondern darin, dass sie in ihrem vernünftigen und religiösen Verhalten dem satanischen Antrieb gehorcht.

Wie der Zwiespalt zwischen der Menschheit und Gott entstand, wie sie verfinstert und dem Tod übergeben wurde, darüber gibt es bei Johannes keine Aussage; denn er spricht nur den Tatbestand aus. Die Theorien der Gnosis, die das Dunkle und Böse im Menschen irgendwie aus Gott ableiteten,

¹⁾ 12, 31. 14, 30. 16, 11. Der Titel „Fürst der Welt“ wird in seiner jüdischen Verwendung mit der Lehre von den „Fürsten“ in Verbindung stehen, die Gott als Regenten über die Völker setzt. Wird die Einheit der Menschheit erwogen, so ergibt dies einen über die Welt gesetzten Fürsten. Für Johannes lässt sich aber die Verteilung der beiden Namen Verkläger und Fürst der Welt auf verschiedene Geister nicht begründen. Da er vom Verkläger sagt, er sei der Vater derer, die lügen und hassen, 8, 44, so ist sichergestellt, dass er die Welt regiert. Denn die Welt lügt und hasst und Vaterschaft begründet immer auch Herrschaft. — ²⁾ 16, 33. 12, 31. 8, 47. 18, 37.

hat er verworfen. Da Gott nur Licht ist, wirkt er nicht verfinsternd auf den Menschen. Die Finsternis entsteht also nicht durch den Anteil an Gott, sondern durch die Geschiedenheit von Gott, nicht durch Gottes Wirkung, sondern durch den Verlust der göttlichen Gabe.¹⁾ Er hat weiter nachdrücklich gesagt, dass Gottes Hoheit bewirke, dass ihn niemand sieht.²⁾ Das ist eine im Wesen Gottes begründete und darum unaufhebbare Schranke, die die Welt von Gott trennt. Johannes erklärt damit, dass wir zur Wahrnehmung Gottes den Sohn bedürfen, und lehnt alle gnostischen Versicherungen, die das Schauen Gottes erreicht zu haben vorgeben, ab. Aber der Streit der Welt gegen Gott ist dadurch nicht erklärt. Dass der Fall des ersten Menschen in seinem Blick steht, ist des Kanons wegen gewiss und wird daran sichtbar, dass er den Satan den Mörder vom Anfang her nennt.³⁾ Aber hervorgehoben ist der Zusammenhang zwischen dem gegenwärtigen Zustand der Welt und den Ereignissen des Anfangs nicht. Einem Antrieb, der vom Tatbestand weg, in dem die Not des Menschen besteht, zur Ergründung des Hergangs führte, durch den er entstanden ist, gab Johannes nicht nach, vollends nicht in der Weise, wie es ihm die beliebte Eintragung eines gnostischen Dualismus zutraut, mit dem er der Welt eine physische Qualität zuschriebe, die sie von Gott trenne. Nicht ein einziger Satz des Johannes verwendet naturalistische Kategorien; vielmehr erscheinen gerade dann, wenn der Gegensatz zur schärfsten Benennung kommt, die ethischen Kategorien und gerade sie geben auf dem Standort des Johannes seinem Gegensatz gegen die Welt die unversöhnliche Schärfe, weil er Wahrheit und Lüge, Liebe und Hass nicht als relative Unterschiede, sondern als unvereinbare Gegensätze empfand, aus denen sich von seinem Gottesgedanken aus das Geschick des Menschen ergibt.

6.

Die Deutung des Kreuzes Jesu.

Mit der Erkenntnis der Sohnschaft Jesu einerseits, der Welt andererseits ist auch die Notwendigkeit und Richtigkeit des zum Kreuz gewendeten Willens Jesu verstanden. Der Sohn hat seinen Ort beim Vater; dorthin, von wo er kam,

¹⁾ 1 Joh. 1, 5. — ²⁾ 1, 18. 6, 46; vgl. 1 Joh. 4, 12. 20. — ³⁾ 8, 44.

geht er wieder.¹⁾ Er erweist sich im Sterben dadurch als den Lebendigen, dass es sein Weggang zum Vater ist, somit weder seinen eignen Besitz noch seinen Beruf für die Welt schwächt, sondern beides erhöht. Notwendig wird dieser Ausgang, weil ihn die Welt nicht lieben und nicht verstehen kann und deshalb keinen Raum für ihn besitzt.

Johannes sieht daher im Kreuz nicht ein Rätsel, das als Erschwerung des Glaubens auf ihn drückt, obgleich er sein Verhältnis zu Jesus vollständig vom Kreuz aus gewinnt. Seine ganze Darstellung Jesu ist Kreuzeslehre, da er Jesus von Anfang an im Tod sein Ziel gibt, seinen Gegensatz gegen die Judenschaft mit grosser Sorgfalt erläutert und das ganze Wort, das Jesus seinen Jüngern gab, in die Abschiedsworte sammelt, weil Jesus hier ausspricht, dass ihn sein Tod von den Glaubenden nicht trennt, sondern mit ihnen vereint. Aber die Kreuzeslehre wird nicht so für Johannes zum Hauptthema, dass er hier mit einem Rätsel ränge, zu dessen Begründung ein besonderer Aufwand von Theorie erforderlich wäre, sondern für ihn besteht das Evangelium deshalb in der Kreuzeslehre, weil Jesus in seinem Sterben seine Sohnschaft und damit seine Herrlichkeit und für die Gemeinde seine Gnade offenbart.

Aus der Richtung, in der sich die ganze Aussage des Johannes über Jesus bewegt, ergab sich, dass er auch hier keine Beweisführung für die Notwendigkeit seines Todes versucht über die Einsicht hinaus, die sich seinen Zweck und Erfolg verdeutlicht. Da Jesus im Sterben frei handelt, sein Wille aber Gehorsam ist und den göttlichen Willen vollführt, so wird auch hier Gottes und Jesu Wille an dem erkannt, was er uns gibt. Für Jesus entsteht der Wert des Kreuzes nicht nur aus der Herrlichkeit, zu der es ihn führt, sondern auch im Leiden selbst liegt derjenige Wert, den der Gehorsam immer in sich hat. Er bewährt mit der Kreuzestat die Liebe zum Vater und tut sein Gebot, betätigt also dasjenige Verhalten, das seine Sohnschaft begründet und deshalb einen absoluten Wert in sich trägt. So betrachtet ist sein Sterben Gottesdienst.²⁾ Im Verhältnis zu den Jüngern gibt es seiner Liebe die Vollständigkeit. Er trennt sich von den Seinen nicht, auch wenn er sterben muss. In der Liebe und Gemeinschaft, die er den Jüngern erweist, ist aber der

¹⁾ 13, 1. 3. 16, 28. 17, 13. — ²⁾ 10, 18. 13, 31. 14, 31.

absolute Wert enthalten, den die Gemeinschaft des Sohns mit ihnen in sich trägt.¹⁾ Darum wird er als der Gekreuzigte zum Erwecker des Glaubens. Erst an den »Erhöhten« kann man glauben, wie Israel einst vor der erhöhten Schlange glaubte.²⁾ Durch seinen Tod gibt Jesus dem Glauben gleichzeitig die gewaltige Spannung und den sicheren Grund.

Im Verhältnis zur Welt kommt durch das Kreuz das Richteramt des Christus zum Vollzug; denn dadurch ist die Welt gerichtet und ihr Herrscher abgewiesen.³⁾ Weil Jesus durch sein Sterben seine Verbundenheit mit dem Vater vollendet, so macht er sich dadurch von allem Satanischen frei. Diesen Sieg über die Welt und den Satan gewinnt er durch seinen Tod. Indem er sich aber ihrem Angriff unbeugsam entzieht, wird die Trennung der Welt von ihm vollzogen und das ist Gericht. Damit ist ihr Anspruch abgewiesen, ihre Macht abgetan. Ihre Trennung vom Sohn, die durch seine Verstossung, Tötung und Erhöhung zum Vater vollendet ist, ist selbst schon das vollzogene Gericht.⁴⁾

Diese Kreuzeslehre macht aus dem Leben und dem Sterben Jesu eine völlige Einheit. Johannes nennt nichts Einzelnes, worin er die Wirkung seines Todes sähe. Jesus selbst ist die Gabe Gottes, und damit er für uns Gottes Gabe sei, muss er in die Welt kommen, durch die Welt sterben und aus der Welt zum Vater gehen. Ein und derselbe Wille offenbart sich in seinem Leben und in seinem Tod, der Wille Jesu, der Sohn Gottes und der Retter des Menschen zu sein, mit einem einträchtigen, unteilbaren Akt. Es ist deshalb sein ganzes Werk, dass er stirbt, wie es im Tod nichts als sein Leben ist, was ihn heilig und wirksam macht. Man kann deshalb nicht sagen, Johannes habe die Wirkung Jesu nur durch sein Leiden, ebensowenig, er habe sie nur durch seine Arbeit begründet; es steht in der Erinnerung an Jesus eine grosse Einheit vor seinem Blick, für die das Wirken so nötig ist als das Leiden, das Leiden so wertvoll wie das Wirken, wo das Leben nicht möglich ist ohne das Sterben, das Sterben nicht möglich ist ohne das Leben. Denn sein Wirken und sein Leiden folgen aus dem, was er ist. Weil er der Sohn ist, den Gott der Welt gegeben hat, lebt er im Gehorsam und in der Liebe und darum stirbt er ebenso.

¹⁾ 10, 12. 13, 1. 15, 13. — ²⁾ 3, 14. 12, 32. — ³⁾ 12, 31. 16, 11. — ⁴⁾ 3, 18.

Die versöhnende Wirkung seines Todes, um deren willen Jesus die Sünde zu vergeben vermag, begründet Johannes nicht durch eine besondere göttliche Veranstaltung, sondern sie ergibt sich daraus, dass der stirbt, der die Sohnschaft Gottes hat. Weil Jesus die Sünde leidet, nur leidet, nicht aber tut, was sie will, hat er sie überwunden. So darf und kann er den Seinen seine Gemeinschaft so geben, dass er sie in Gottes Liebe und Frieden setzt. Durch seine Gemeinschaft mit ihnen wird ihnen also die Vergebung ihrer Sünden gewährt; sie sind nun rein durch das sie mit ihm vereinende Wort.¹⁾

Mit der begnadenden Wirkung seines Todes einigt sich für Johannes seine verpflichtende Kraft ohne Spannung. Das Ende Jesu dient den Jüngern als Regel für das, was die Liebe tut, und für das, was sie von der Welt erleidet. Daher macht sein Kreuz die Seinen vom falschen Herrschaftsgedanken frei und zum Dienen bereit, frei auch vom Verlangen, sich ihre Seele zu erhalten, und willig, füreinander das Leben zu lassen.²⁾ Die auf das Glauben und die auf das Handeln zielende Wirkung seines Todes bilden ein einheitliches Resultat, weil der Glaube das Handeln bestimmt.

7.

Die Aussagen über den Geist.

a) Das Kennzeichen des Geists.

Den inwendigen Besitz der Kirche unterscheidet Johannes von dem, was die Jünger durch den Umgang mit Jesus empfangen, durch den Satz: damals war der Geist noch nicht bei uns, jetzt ist er gekommen. Aber auch dieser Satz wird nicht zum Anlass für eine religiöse Psychologie; das Thema, wie sich der Geist mit dem menschlichen Eigenleben einige, wird gar nicht berührt. Da er Gottes Eigentum ist, so steht er in göttlicher Macht über dem Menschen und wird wie der Vater und der Sohn an dem erkennbar, was er den Glaubenden gibt. Da der Geist das Leben hervorbringt, so ist durch seine Wirksamkeit die Erzeugung des Menschen aus Gott geschehen.³⁾ Das bleibt aber Geheimnis, etwas Ge glaubtes, das durch die Gewissheit der Gemeinschaft mit Gott gesichert ist, aber der menschlichen Betrachtung ent-

¹⁾ 15, 3. 13, 10. 14, 27. 20, 23. — ²⁾ 13, 15. 12, 25. 26 — ³⁾ 3, 5.

zogen bleibt. Als die Wirkung des Geists, die in das Bewusstsein des Menschen eintritt, nennt Johannes das, dass der Geist die Wahrheit in ihm zur Herrschaft bringt. Die besonderen Formen des Gebets, die in der Christenheit vorkamen, hebt er nirgends hervor. Das Merkmal der christlichen Anbetung, auf das alles ankommt, ist, dass sie Wahrheit besitze, und so kommt sie durch den Geist zustand. Die Prophetie nennt er als eine Gabe des Geists, aber nicht allein oder an erster Stelle; die Fähigkeit der Jünger, sich an das Wort Jesu zu erinnern, gehört nicht weniger zu seinen Gaben; der Geist legt in das Wort Jesu die Kraft, durch die es die Jünger regiert. Aber auch neue, fortschreitende Erkenntnis gewährt er ihnen, da er sie «mit der ganzen Wahrheit führt.»¹⁾

In dieser Gestaltung des Geistgedankens bleibt Johannes der Widersacher aller intellektualistischen Theoriebildung. Einzig auf die Ausrichtung des Diensts, den die Jünger haben, geht das Interesse, nur darauf, dass Gottes Werk geschehe und der Christus verklärt werde. Dazu sind die Jünger deshalb befähigt, weil der Geist als ihr Anwalt für sie spricht und Jesu königliches Recht bewährt. Darin, dass Johannes den Begriff »Paraklet« in der auf Gott bezogenen Wendung, nach der der Anwalt die Jünger vor Gott vertritt und ihnen Gottes Gnade verschafft, nicht mit dem Geist, wohl aber mit Jesus verbindet,²⁾ prägt sich die Vollständigkeit des Glaubens aus, den er durch die Kenntnis Jesu hat. Im Christus ist sein Verhältnis zu Gott gesichert und seine Einsetzung in Gottes Gnade geschehen. Vor dem Vater braucht er keinen andern Anwalt als Jesus. Soweit hier noch eine Rechtsfrage entsteht, und sie entsteht dann, wenn der Glaubende sündigt, tritt der Christus als sein Anwalt für ihn ein. Aber der Welt gegenüber bedarf die Gemeinde einen Beistand; denn sie kann ihren Dienst nicht allein besorgen; und dazu hilft ihr der Geist. Dadurch macht ihn Johannes für sein religiöses Verhältnis nicht bedeutungslos, weil er nur in der Vollführung seines Berufs das Leben erlangt.³⁾ Wie Jesus in der Vollendung des göttlichen Willens seine Sohnschaft hat, so haben die Jünger die ihrige in der Besorgung ihres Diensts. Darum erhält sie die Gegenwart des Geists, weil sie ihnen zu ihrem Werk hilft, auch in der Gemeinschaft mit Christus und im Leben.

¹⁾ 14, 17. 15, 26. 4, 23. 16, 12—15. — ²⁾ 1 Joh. 2, 1. — ³⁾ 15, 2.

b) Die trinitarische Fassung des Gottesgedankens.

Da sich die Funktionen des Geists, sein Zeugnis für Jesus, seine Überführung der Welt, sein Lehren und Leiten der Gemeinde vom menschlichen Verhalten unterscheiden, so bekommt der Geist bei Johannes deutlich das Merkmal der Personalität. Er übt eigne Funktionen aus, die nicht mit denen des Christen und des Christus zusammenfallen. Vom Werden des Geists in der innergöttlichen Lebensbewegung hat aber Johannes nicht gesprochen, nur von der Gegenwart des Geists bei der Menschheit, somit von dem, was auf Grund der Erhöhung Jesu geschehen ist. In der Sendung des Geists geschieht der Wille des Vaters, doch nicht so, dass der Sohn neben ihm in die Passivität träte, sondern seine Sendung ist einheitlich die Tat des Vaters und des Sohns. Es wird beides gesagt, dass der Vater den Geist gebe und dass ihn Christus sende.¹⁾ Das entspricht seinem Parakletenamt, da er nur dann als der Anwalt der Jünger wirksam wird, wenn er vom Vater kommt und Gottes Werk an den Menschen tut, so dass Gott durch ihn Zeugnis gibt, und weiter nur dadurch, dass ihn Christus zu den Seinen sendet, wodurch der Geist zum Zeugen für Christus wird, da durch seine Gegenwart die Jünger Jesu kenntlich sind und ihre Botschaft beglaubigt wird.

Beim Zusammenwirken Gottes mit dem Christus und des Christus mit dem Geist hat Johannes an eine echte Einheit gedacht. Der Gedanke, dass der Geist den Christus ersetze, bestand für ihn nicht. Er lässt kein über den Christus sich emporhebendes Verlangen zu, sowenig er ein solches zulässt, das sich über Gott erhebe. Der Geist ist dazu gegenwärtig, damit der Christus in seiner unsichtbaren Gemeinschaft mit den Jüngern ihnen alles gebe, was sie haben, und alles schaffe, was sie sind. Auch wenn sie der Geist zu neuer Einsicht führt, ist sie Jesu Eigentum nach der Regel, dass alles dem Sohn gehört, was das Eigentum des Vaters ist. Dadurch bleibt das Verhältnis zwischen dem Geist und dem Sohn dem völlig gleichartig, das zwischen dem Vater und dem Sohn besteht. Der Gedanke, dass der Christus Gott ersetze, hat bei Johannes ebensowenig Raum als der, dass der Geist den Christus ersetze. Nicht nur in seinem in-

¹⁾ 14, 16. 15, 26. 16, 7.

wendigen Leben, sondern auch in seinem Handeln und seinem Erfolg ist der Sohn stets vom Wirken des Vaters umfasst, das der Wirksamkeit des Sohns vorangeht und wieder folgt. Durch Gott wird der Mensch zu Jesus geführt; deshalb wird er von ihm aufgenommen und deshalb, weil er vom Christus aufgenommen ist, gibt ihm Gott seine Liebe und Gegenwart.¹⁾ Wie die Wirksamkeit des Vaters und des Sohns beständig ineinandergreifen, so hat auch das Wirken des Geists im Wirken des Christus seinen Grund und sein Ziel. Weil der Christus für den Menschen starb und lebt, deshalb ist der Geist bei ihm, und weil er bei ihm ist, nimmt er die Sohnschaft Gottes an Jesus wahr und die Wahrheit ist in ihm mächtig, so dass er ihr glaubt, wodurch er in der Gemeinschaft mit dem Christus steht. Dadurch bekommt der Gottesgedanke des Johannes die trinitarische Gestalt, ohne dass irgendwie ein formelhafter Gebrauch der drei göttlichen Namen hervorträte.

8.

Die Hoffnung des Evangelisten.

Von einem Ermatten der Hoffnung lässt sich beim vierten Evangelisten nicht sprechen, da er vom Christus die vollkommene Gabe mit dem klaren Bewusstsein erwartet, dass sie über den gegenwärtigen Lebensstand hinausrage. Es kommt für die Welt ein letzter Tag, für die, die in ihren Sünden bleiben, der Tag, wo sie sterben, für die, die an Christus glauben, die Zeit, wo sie ihn sehen. Die Erwartung ist auch nicht nur auf die Vollendung der einzelnen gerichtet, sondern fasst sie mit derjenigen der Gemeinde und der Welt zusammen; denn der Auferstehungsgedanke ist festgehalten. Auch der Gedanke, dass die neue Erscheinung Jesu rasch auf seine irdische Arbeit folgen könne, ist nicht zurückgetreten, da das letzte Wort des Berichts, das Wort des Auferstandenen an Johannes, die Vollendung zwar nicht in eine gewisse, aber doch in eine mögliche Beziehung zur Gegenwart bringt. Es wird aber der Gemeinde ausdrücklich vorgehalten, dass die Weissagung Jesu sie zu keinen Postulaten und Schlüssen berechtige. Jesus allein bestimmt, wie er seine Verheissung erfüllt.²⁾

¹⁾ 6, 37—39. 44. 45. 14, 23. — ²⁾ 6, 39. 8, 21. 24. 11, 24. 12, 48. 17, 24. 21, 22.

Durch den Glauben, den Johannes mit der Darstellung Jesu begründet, wird die neben ihm stehende Hoffnung gestärkt. Während die gnostische Frömmigkeit auf die Hoffnung verzichtet, weil sie ihr auf der Höhe ihrer Religiosität nicht mehr nötig scheint, hat Johannes diese Bewegung nicht mitgemacht, sondern urteilt, dass die Gnostiker die Hoffnung deshalb verloren hätten, weil sie den Glauben an Jesus preisgäben. Wie die Hoffnung und der Glaube miteinander sterben, so stellt die Begründung des Glaubens auch die der Hoffnung her, weil die im Glauben bestehende Gemeinschaft mit Christus noch nicht das Letzte und Vollkommene ist, was er den Seinen gibt, dieses aber erkennbar und sicher macht. Die Stärkung der Hoffnung ergibt aber bei Johannes zugleich ihre Beruhigung. Was die Christenheit jetzt im Glauben hat und was ihr das Ende bringen wird, stehen hier nicht als ein Gegensatz gegeneinander, so dass sich ein leerer, dunkler Raum dazwischen schöbe. Der Christus ist vielmehr erkannt, er wird nicht nur erwartet; er ist gegenwärtig, nicht nur der Kommende; der Tod ist vergangen, er wird nicht nur vergehen; das Leben ist offenbar geworden, es wird nicht nur einst erscheinen. Dadurch fällt vom Hoffen die Leidenschaftlichkeit und schmerzvolle Sehnsucht ab. Wer sich unter dem Willen nur Leidenschaft, unter dem Hoffen nur ein gequältes, vom Schmerz hervorgetriebenes Verlangen vorstellen kann, wird somit sagen, bei Johannes sinke die Hoffnung. Doch ist der Sachverhalt damit nicht richtig beobachtet. Johannes erreicht zwischen dem Glauben und dem Hoffen eine starke Einheit, aber diese macht auch das Hoffen stark.

Die Ruhe, die dadurch in die Hoffnung kommt, beschränkt alle nach der Zukunft ausschauenden Fragen. Keine Johanneische Parabel bedarf, damit sie ihr Ende finde, den eschatologischen Abschluss. Das Hirtenbild stellt die Gemeinde dar, wie sie durch den Christus jetzt entsteht; der Weinstock trägt jetzt seine Frucht. Die Verbindung zwischen der allgemeinen Auferstehung und der dem einzelnen zugesicherten Vollendung, zwischen der Erhebung der Jünger zur Anschauung der Herrlichkeit Jesu und dem Abschluss der Weltgeschichte wird durch keine weissagende Parabel oder Gnome hergestellt. Die Frage, warum sich der Christus nicht der Welt offenbare, wird abgewiesen; der Jünger hat

dafür zu danken und darnach zu streben, dass er selbst in der vollen Gemeinschaft mit Gott steht.¹⁾ Daher hat Johannes kein Wort Jesu über das Ende Israels, auch kein solches über die Verklärung der Welt und der Natur wiederholt. Die Hoffnung nimmt an der Verinnerlichung und Vereinfachung teil, die hier die ganze Frömmigkeit erhält. Das Gehoffte besteht darin, dass wir am Sohn Gottes seine Gemeinschaft mit dem Vater sehen.

9.

Die Einheit des Evangeliums und des Briefs.

Da die beiden Dokumente nicht an verschiedene Männer verteilt werden können, so haben wir die beiden Ziele, denen Johannes hier und dort mit Ausschluss aller andern Erwägungen sein Wort dienstbar machte, im Evangelium die Begründung des Glaubens an Jesus, im Brief die Erfüllung seines Liebesgebots, als seinen einheitlichen Willen zu verstehen.

a) Die Richtung des Glaubens allein auf Jesus.

Im Evangelium wird der Glaube nur auf Einen gewendet, auf Jesus allein. Dieselbe ausschliessliche Beziehung des Glaubens auf den Christus ist aber auch das Merkmal des Briefs. Die Geschiedenheit vom Bösen, die er der Gemeinde zuerkennt, ist einzig aus dem abgeleitet, was Gott ist und im Christus offenbart. Von einer Erörterung über den sittlichen Ertrag des Christentums könnte man erwarten: sie werde den ethischen Wert darstellen, den der brüderliche Verkehr besitzt, an dem der einzelne einen starken Schutz gegen die Sünde und eine wirksame Erweckung zur Liebe hat. Aber der den Brief bestimmende Gedankengang lässt nicht mehrfache Gründe zu, aus denen der reine Wille der Christenheit entstände, und stellt nicht Jesus und die Kirche nebeneinander. Das Einzige, was er nach dieser Seite hin erwähnt, ist die Fürbitte, durch die der eine zur Erhaltung des andern in der göttlichen Gnade mitwirkt.²⁾ Das ist die nach oben gewendete Funktion der Gemeinde, die ihren Erfolg im Wirken Gottes gewinnt. Ebenso wenig bewirkt das apostolische Machtbewusstsein des Johannes, dass sich der

¹⁾ 14, 22—24. — ²⁾ 1 Joh. 5, 16.

Glaube der Gemeinde an ihn heftete. Freilich gilt es nur von ihm, nicht auch von der Gemeinde, dass er bezeugen kann, was er sah und hörte; daher empfängt sie durch sein Wort ihre Gemeinschaft mit Jesus und mit Gott und hört dadurch, dass sie auf ihn hört, auf Gott. Der Bruch der Gemeinschaft mit dem Apostel trennt den, der ihn wagt, von Gott.¹⁾ Sein Amt besteht aber darin, dass durch sein Wort die Gemeinde mit Christus verbunden werde, und darum geht ihr Glaube ausschliesslich auf Christus allein. Die Bürgschaft, dass sie in der Wahrheit handle, besteht nicht darin, dass sie den Apostel hat und seinen Brief bekommt, sondern darin, dass der Geist sie lehrt.²⁾ Ebenso wenig als auf die Kirche wird der Glaube durch den Brief auf das Sakrament gerichtet. Mit der Weise, wie im Evangelium das Wasser mit der Geburt aus dem Geist verbunden und das Blut Jesu als der Trank, durch den wir das Leben empfangen, gepriesen wird, sind die Aussagen des Briefs über das Wasser und das Blut, durch das Gottes Zeugnis zum Menschen kommt, parallel.³⁾ Wie nach dem Evangelium die das Leben gewährende Kraft des Fleisches und Blutes Jesu darauf beruht, dass sein Wort Geist ist und sich dadurch mit Kraft im Menschen verwirklicht, so überbringen nach dem Brief das Wasser und das Blut dem Menschen deshalb das Zeugnis Gottes, weil der Geist als der Zeuge für Jesus spricht, und Gottes Zeugnis besteht darin, dass das ewige Leben empfangen wird, wie im Evangelium das Leben durch das Wasser und durch das Blut verliehen wird. Darin kommt eine absolute Schätzung der Sakramente ans Licht, aber so, dass sie sich einzig auf die Gabe Jesu gründet, die durch sie zur Gemeinde kommt. Nicht der Akt der Gemeinde wird ihr zum Glaubensgrund, darum auch nicht die Form des Sakraments, von der der Brief so wenig redet als das Evangelium.

Derselbe Parallelismus wird in der Fassung des Geists sichtbar. Man mag erwarten, eine Darlegung, die zur Lehre von der Liebe wird, und zwar zuerst von der, die dem Christus gilt, habe ihr Hauptstück an den Aussagen über den Geist. Allein die Grenzen, die ihnen im Evangelium gezogen sind, bleiben im Brief in Geltung. Der Geist wird

¹⁾ 1 Joh. 1, 1—3. 4, 6. — ²⁾ 1 Joh. 2, 20. 21. 26. 27. — ³⁾ Ev. 3, 5. 6, 53—56 und 1 Joh. 5, 6—8.

vom eignen Erlebnis der Glaubenden bestimmt unterschieden und steht in gottheitlicher Majestät über ihnen. In dieser Hinsicht ist das Salböl, das der Gemeinde für alles die Lehre gibt, vom Anwalt, der sie mit der ganzen Wahrheit leitet, nicht unterschieden. Darum ist das Werk des Geists mit dem des Christus in eine strenge Einheit gebracht. Wir hören in beiden Dokumenten, dass der Geist der Zeuge sei, und zwar gibt er das Bekenntnis zum Fleisch des Christus, nicht etwa nur die Vereinigung mit dem erhöhten Herrn, sondern das Verständnis für Jesu irdische Arbeit und das Vertrauen zu seiner Menschheit.¹⁾ Dadurch, dass der Glaube an den im Fleisch Gekommenen zum Merkmal des göttlichen Geists wird, ist scharf ausgesprochen, dass der Geist keine Erhebung über den Christus gewährt, sondern dazu gegenwärtig ist, damit Jesu irdisches Werk zu seiner Vollendung komme. Der Glaube wird durch ihn ohne Spaltung allein auf den Christus gelenkt.

b) Die Überordnung des Glaubens über alle andern Funktionen.

Das Evangelium gibt dem Glauben die absolute Verheissung. Da der Tod für den Glaubenden vergangen und die ewige Gemeinschaft mit dem Christus erlangt ist, so gibt es kein Verhalten, das über den Glauben oder neben ihn gestellt werden könnte. Auf derselben vollendeten Gewissheit des Glaubens beruht auch die absolute Ethik des Briefs. Seine Sätze gewinnen ihre geschlossene Geltung nicht aus dem, was die Gemeinde will und herstellt, sondern nur aus dem, was Gott im Christus schafft. Die Beschreibung des Christenstands ergibt deshalb eine deutliche Parallele zu den Aussagen über den Christus; hier und dort erhalten die Sätze, die das Sein aussprechen, die Priorität vor denen, die das Geschehen beschreiben. Durch das, was Gott ist, erhält auch der Christenstand das Merkmal eines vollendeten Seins. Aber hier und dort entsteht daraus nicht die Entwertung der Tat. Diese erhält vielmehr dadurch ihre Bedeutung, dass das Wesen, das den Glaubenden gegeben ist, die ihm entsprechenden Handlungen bewirkt und sich durch sie erhält. Die Sünde des Christen missachtet nicht nur ein Gebot, sondern zerbricht den realen Verband, in dem er mit

¹⁾ 1 Joh. 2, 20. 27. 5, 6. 4, 2. 2 Joh. 7.

Gott steht. Deshalb wirkt sie den Tod. Ebenso ist die Liebe im wirksamen Verband mit Gott begründet, in dem sich der Glaubende befindet, und weil sie diesen erhält, verleiht sie ihm das ewige Leben.¹⁾

Darum zieht die Kraft, mit der die ethische Forderung erhoben wird, den Verdienstgedanken nicht herbei; denn die Pflicht entsteht aus dem, was Gott für uns ist. Dass wir ihn deshalb lieben, weil er uns zuerst geliebt hat, verschafft der Tat der Christenheit mit der unbedingten Notwendigkeit gleichzeitig die Unmöglichkeit, sie ihrem Täter anzurechnen und den Glauben von Christus weg auf die eigne Leistung hinüberzulegen.

Wir haben daher im Brief dieselbe Begrenzung des Erkennens, die am Evangelium zu beobachten ist. An der Behandlung des Gedankens »Erzeugung aus Gott« macht sie sich besonders fühlbar, weil sich da, wo das göttliche Wirken unser eignes Leben ergreift, die Erweiterung der Fragestellung besonders aufdrängt und für eine klare Selbstbeurteilung nützlich scheint. Johannes gibt keine Beschreibung des Vorgangs, den er Erzeugung aus Gott nennt; nur sein Ergebnis wird beschrieben. Auf den Anfang, auf das Erzeugtwerden, geht der Gedanke nicht des Anfangs wegen zurück, sondern um deswillen, was aus ihm entsteht, um des Lebens willen, das mit ihm beginnt. Die Geburt hat ihre Wichtigkeit durch das, was sie schafft. Die Gemeinde weiss darum alles, was ihr nötig ist, wenn ihr gesagt wird, durch was für Äusserungen sich die von Gott ihr verliehene Lebendigkeit sichtbar macht.²⁾

Auch der Brief erkennt in Jesus den Ewigen und nennt ihn das Wort, so dass er das Wort nicht bloss sagt, sondern ist, jenes Wort, das die Leben schaffende Macht besitzt.³⁾ Aber die Formel, Jesus sei das Wort, wird im Brief nicht dazu benützt, um die Einheit Jesu mit Gott zu erklären, sondern um der Gemeinde zu bezeugen, was er ihr gibt. Scholastiker, die beim Glauben nur an die Rezitation einer theologischen Formel denken, haben deshalb den Brief vom Evangelium abgerissen: er wiederhole ja die Logoslehre nicht. An der Verschiedenheit, die zwischen dem Eingang des

¹⁾ Gott ist Licht und ist Liebe; darum wandeln wir im Licht und lieben. Wer aber lügt und hasst, kennt Gott nicht, 1 Joh. 1, 5. 6. 4, 8.
— ²⁾ 1 Joh. 2, 29. 3, 9. 10. 4, 7. — ³⁾ 1 Joh. 1, 1.

Briefs und dem des Evangeliums besteht, wird aber nur sichtbar, dass Johannes die Theologie und den Glauben unterschieden hat, und dies wird am Evangelium ebenso deutlich. Denn auch nach dem Evangelium besteht der Glaube nicht in der Fähigkeit, die Entstehung Jesu aus Gott zu erklären, sondern in der Gewissheit, die das Ziel der Sendung Jesu an die Welt erfasst. Dieses wird aber dadurch offenbar, dass er für sie das Wort des Lebens ist, der, der ihr durch sein Wort das Leben gibt.

Der Einschluss der Busse in den Glauben, die ein Merkmal der Johanneischen Frömmigkeit ist, liegt in beiden Dokumenten gleichartig vor. Da der Brief die religiöse Einbildung und Überhebung bekämpft, die sich Gottes ohne Wahrheit und Kraft rühmt, so wäre es nicht auffallend, wenn er dem Bussgedanken eine selbständige Bedeutung gäbe. Allein die Fassung der Mahnungen behält die auch im Evangelium vorliegende Form. Der Gegensatz der beiden möglichen Wege gegeneinander wird hervorgehoben. Was auf diesen oder auf jenen führt und wohin uns beide bringen, wird gezeigt. Nun hat sich der Leser selber zu sagen, von welcher Art die Kräfte sind, die ihn treiben, in welcher Abhängigkeit er steht, ob in der, die ihn zum Kind Gottes, oder in der, die ihn zum Kind des Satans macht. Wie der Glaubende nicht in seiner eignen Willensmacht den Grund seiner Liebe und seines Glaubens zu suchen hat, ebenso wenig erzeugt Johannes den Schein, dass er durch die eindringende Kraft seiner Mahnung hervorzutreiben vermöge, was nur Gott herstellen kann.

Dem Handeln des Menschen schreibt der Brief kausale Macht zu; denn sein Heil oder Unheil hängt daran, ob er seine Sünde ableugne oder gestehe, mit den andern Gemeinschaft habe oder sie den andern verweigere, liebe oder hasse.¹⁾ Das ist aber keine Abweichung vom Evangelium und keine Verletzung des Glaubens. Damit, dass die Kindschaft Gottes dem Glauben gegeben wird, wird der Glaube nicht zum einzigen Akt der Gemeinde gemacht, so dass sie nicht zu gehorchen, nicht zu lieben und das Gebot Jesu nicht zu bewahren, sondern statt dessen zu glauben hätte. Die Vorstellung: es könnte eine Frömmigkeit geben, die nur darin bestände, dass der Mensch gläubig sei, hat für die Jünger

¹⁾ 1 Joh. 1, 6—10. 2, 10. 11. 3, 17. 24.

Jesu nicht existiert, und hätte sie, wenn sie sie gebildet hätten, von ihm ganz getrennt. Auch das Evangelium betrachtet die Tätigkeiten, die den Lebensakt des Jüngers bilden, nicht als entbehrlich, sondern als von Jesus gewollt und dem Jünger gewährt. Deshalb hat er an sie seinen Willen mit derselben Vollständigkeit hinzugeben, die seinem Vertrauen zu Jesus die vollendete Gewissheit gibt.¹⁾ Ihre kausale Macht erhalten diese Funktionen aus demselben Grund, aus dem der Glaube die seinige bekommt, daraus, dass Gott, weil er Licht ist, die Finsternis aufhebt, und weil er Liebe ist, dem Hass ein Ende macht, so dass wir dadurch in ihm leben, dass wir lieben, wie wir aus demselben Grund an ihn glauben. Daher ist die Kraft, mit der hier das Gebot Jesu an die Gemeinde herangebracht wird, selbst unmittelbar das Zeichen und Merkmal für die Kraft des Glaubens, mit dem Johannes in Jesus Gott erfasst.²⁾

Die Abwehr der Gnosis, die auf die Hoffnung verzichtet hat, bringt es mit sich, dass die eschatologischen Gedanken im Brief stärker als im Evangelium verwendet werden. Nur der Brief spricht vom Antichrist. Die Gemeinde hat gehört, dass er komme; sie erwartet also einen Widersacher Gottes, der zur Macht über die Welt gelange. Aber diese Erwartung soll sie nicht gegen die Vorgänge gleichgültig machen, die sich jetzt vor ihren Augen vollziehen. Die Gegenwart zeigt ihr zwar nicht einen, dagegen viele Antichristen, den Antichrist nicht so, wie sie ihn erwartete, wohl aber so, dass sich das, wovon die Weissagung sprach, der Kampf gegen den Christus, vor ihren Augen vollzieht.³⁾ Sie soll das Antichristentum nicht für ungefährlich halten oder gar hegen, weil das von der Weissagung entworfene Bild von dem abweicht, was jetzt geschieht. Das ergibt eine bedeutsame Parallele zu der Art, wie Johannes über die ihm gegebene Zusage, dass er bleibe, bis der Herr komme, gesprochen hat. Die begrenzte, bildliche Art der Weissagung steht deutlich

¹⁾ Ev. 3, 19—21. 13, 34. 35. 14, 21—24. 15, 2. 10. — ²⁾ Es sind wieder die beiden Fragen, was Gott für den Menschen tue und was der Mensch für Gott tue, an denen die Antithese entsteht. Die Tatsache, dass Johannes neben den Glauben des Evangeliums die Pflicht des Briefs stellte, und die Tatsache, dass Jakobus und Paulus die Gemeinschaft bewahrten, und die Tatsache, dass die Kirche den Jakobus- und den Römerbrief als apostolisch ehrte, liegen alle in derselben Richtung und erläutern sich gegenseitig. — ³⁾ 1 Joh. 2, 18.

vor ihm. Ihr Zweck besteht nicht darin, ein müßiges Harren auf das Eintreten der geweissagten Ereignisse hervorzu- bringen und die aufmerksame Beobachtung und Prüfung der jetzt sich vollziehenden Vorgänge zu ersetzen, sondern sie soll der Gemeinde das wache Auge für die Gegenwart und die Massstäbe verschaffen, nach denen sie das, was geschieht, zu beurteilen hat. Daran, dass Johannes aus dem Erscheinen des gnostischen Antichristentums schliesst, dass es letzte Stunde sei, wird sichtbar, dass die ursprüngliche Form der Hoffnung für ihn eine unzerbrechliche Festigkeit besass, die er nicht auflösen oder umbilden will und kann. Die Ein- rede der Gnosis hat sie ihm nicht erschüttert; im Gegenteil: sie bewährt durch ihren Streit gegen Jesus selbst, dass er sich nun offenbaren wird.

Aber ein Streit zwischen dem Glauben und dem Hoffen entsteht hier so wenig als im Evangelium. Dadurch, dass der Blick hinaus zur Erscheinung des Christus und zu seinem richterlichen Urteil geht,¹⁾ werden die absoluten Aussagen: wir sind von Gott erzeugt, haben die Welt überwunden, werden vom Bösen nicht berührt und sind nicht imstand zu sündigen, nicht erschüttert. Denn die Hoffnung entsteht an Gottes Gabe und ist hier nicht nur das Kind des Schmerzes und nicht glaubenslos. Dass der Rechtsvollzug nachdrück- lich zum Amt des Christus gerechnet wird, entspricht dem ethischen Ziel dieser Sätze; denn die Erinnerung an das Urteil des Christus stärkt den guten Willen in seiner Ent- schlossenheit. Daran, dass er das richterliche Werk voll- führen wird, wird vollends sichtbar, dass er dem, den er mit sich vereint, die Fähigkeit zum Bösen nimmt.

10.

Der Prophet und der Evangelist.

Da die Apokalypse der Begründung der Hoffnung mit derselben Entschiedenheit dient, mit der das Evangelium den Glauben und der Brief die sittliche Tüchtigkeit verlangt, so ergeben die drei Dokumente, die die Kirche deshalb be- wahrt hat, weil sie nach ihrem Urteil von Johannes stammten, zusammen die drei Funktionen, in denen die Frömmigkeit der Gemeinde besteht, Glauben, Lieben, Hoffen. Diese

²⁾ 1 Joh. 2, 28, 4, 17.

»Systematik« gibt nicht Anlass, sie aus einem überlegten Plan abzuleiten, wie ihn etwa ein auf die Feder beschränkter Literat bildet; sie ergab sich unmittelbar daraus, dass Johannes im Verkehr mit der Gemeinde beständig dazu geführt ist, ihre Hoffnung, ihren Glauben und ihre Liebe zu stärken. Denselben Zielen diene auch sein schriftlicher Verkehr mit der kleinasiatischen Christenheit. Die Angabe der Kirche, dass Johannes mit einem Glauben, wie ihn das Evangelium begründet, und einer Liebe, wie die Briefe sie sichtbar machen, die Hoffnung verband, die die Apokalypse verkündet, wird dadurch bestätigt, dass dieselben durchaus individuell bestimmten Überzeugungen alle drei Dokumente gestalten.

a) Die persönliche Fassung der Religion.

In der Apokalypse werden einzig Personen beschrieben mit ihrem ethisch bestimmten Werk. Der Weltlauf führt zum Kampf des Antichrists gegen den Christus; über diesem steht Gott, über jenem der Satan. Zur Person mit ihrem von unten oder von oben bewegten Willen kommt nur noch die Stadt, die Vereinigung der Vielen zum gemeinsamen Leben. Neben dem Antichrist steht Rom, neben dem Christus die einst erscheinende Gottesstadt. Alles, was wir die geschichtliche Lage, den Staat und die Kultur nennen, steht nicht im Blick des Buchs. Sogar die Natur verschwindet nahezu hinter dem Walten der himmlischen Diener Gottes. Eine Darstellung der Verklärung der Natur, durch die sie mit dem ewigen Leben der Auferstandenen zusammenstimmt, wird nicht zum Thema der Weissagung. Da die Schrift einen neuen Himmel und eine neue Erde verheisst, so wiederholt Johannes diese Verheissung. Was aber das heisst: ein neuer Himmel und eine neue Erde, darauf bezieht sich die Schauung des Propheten nicht.¹⁾ Die Kräfte, für deren Ringen er der Christenheit die Augen öffnen will, liegen im Gebiet des Willens.

Denselben personhaft gefassten Religionsbegriff haben auch die andern Johanneischen Schriften. Zur Lehre vom Christus genügten Johannes die Begriffe »Vater« und »Sohn«. Das Christentum besteht in der Kindschaft Gottes. Im Welt-

¹⁾ Apok. 21, 1. Nur das ist gesagt, dass das Meer, das nicht zur Heimat des Menschen werden kann, verschwunden sei.

begriff fehlt jede Rücksicht auf die Art und Wirkung der natürlichen Prozesse, er bekommt seinen Inhalt durch das menschliche Begehren und Handeln, und hinter der Welt steht der Böse. Das Werk Jesu besteht darin, dass er die mit sich vereint, die an ihn glauben, das Werk der Kirche darin, dass wir einander lieben. Auf die natürlichen und geschichtlichen Vorgänge, die neben dem persönlichen Verhalten stehen und es bestimmen, wird nicht geachtet und von Institutionen, Sitten, Lehren, die die innern Entscheidungen unterstützen und der Kirche bei ihrer Arbeit als Mittel dienen, nicht gesprochen.

Die Apokalypse bringt die persönliche Fassung des Gottesgedankens dadurch zum Ausdruck, dass die ihren Hauptteil eröffnende Theophanie für Gott die Menschengestalt verwendet,¹⁾ während Johannes in der eigentlichen Rede anthropomorphe Aussagen über Gott sorgfältig vermieden hat. Allein wenn einmal der Himmel zum Gegenstand der Schauung werden soll, dann ist die Schauung Gottes damit gegeben. Hätte Johannes im Himmel nur Tiere, Älteste, Engel oder auch einzig den Christus gesehen, so ergäbe das eine ungleich grössere Distanz vom Gottesbewusstsein des Evangeliums. Der Himmel ist Himmel durch Gott und der Sohn lebt im Vater. Den Himmel sehen, ohne Gott zu sehen, ist für Johannes ein Widerspruch. Daraus ist aber kein dogmatischer Anthropomorphismus abzuleiten, weil gleichzeitig der Christus als Lamm mit sieben Hörnern und der Geist als sieben Geister durch sieben Fackeln und sieben Augen erscheinen.²⁾ Für den erhöhten Christus die Menschengestalt zu verwenden, lag nah; sie ist aber eben deshalb vermieden, weil sie für Gott zur Verwendung kam. Johannes sieht im Himmel nicht zwei Männer neben einander regieren oder gar drei, den Vater, den Sohn und den Geist. Die Abstufung der Bilder: die Verwendung der Menschengestalt für den Vater, der Tiergestalt für den Christus, des Auges und der Flamme für den Geist einigt sich ohne Schwierigkeit mit den Aussagen des Evangeliums über die alles überragende Hoheit Gottes, der den Sohn sendet, wie nun der Sohn den Geist. Sowenig aber die Darstellungen des Sohns und des Geists dogmatisch gedacht sind, so wenig ist es die Menschengestalt Gottes. Der Satz des Evangeliums und des Briefs, dass keiner Gott

¹⁾ Apok. 4, 2. — ²⁾ Apok. 4, 5, 6,

gesehen habe, bestimmt auch die Apokalypse, da sie ja beständig an die Bildlichkeit ihrer Darstellung erinnert. Auch der Prophet, der im Geist in den Himmel hinaufgeführt wird, sieht Gott nicht anders als im Bild. Damit steht in Zusammenhang, dass das Bild nicht Gott selbst in die Handlung hineinzieht; Johannes beschreibt ihn als den alles regierenden Willen, der zum Vollzug durch den Christus und durch seine himmlischen Boten kommt. Hinein in die Menschheit stellt das Gesicht Gott erst in der Beschreibung des neuen Jerusalems; erst in der Vollendung ist die Menschheit ohne Trennung bei ihm und lebt in seinem Licht.¹⁾

Nur die Vision beteiligt beständig die himmlischen Geister an den Ereignissen, während das Evangelium zwar sagt, dass die Engel auf- und absteigend bei Jesus seien, aber nicht neben den wahrnehmbaren Vorgang noch eine himmlische Handlung stellt, so dass etwa bei der Auferweckung des Lazarus ein Engel herabstiege und ihn belebte oder bei der Bekehrung der Samariterin der Engel der Busse zu ihr träte und ihr zum Geständnis hülfe. Allein dadurch wird einfach der Unterschied zwischen der Vision und der Erfahrung, zwischen dem, was man im Geist, und dem, was man mit den Augen sieht, festgehalten und das widerspricht der Apokalypse nicht, sondern wird von ihr verlangt. Ihre Meinung ist nicht, dass man je mit den natürlichen Augen das sehe, was der Prophet im Geist sieht. Das geschieht auch dann nicht, wenn die Weissagung sich erfüllt. Es gibt darum keinen Anlass zur Verwunderung, dass Johannes den prophetischen und den lehrhaften Stil nicht vermischt, sondern in der Weissagung nur im Bild, im geschichtlichen Bericht nur mit dem aus der Erfahrung stammenden Wort geredet hat. Dass man im Geist die Weltgeschichte als das Werk der Engel sieht, beruht auf dem Gedanken, der im eschatologischen Bild stets hervortritt, dass die Gemeinde durch ihre Vollendung auch zur Gemeinschaft mit den Engeln gelange. Indem das geöffnete Auge des Propheten die Herrschaft des Christus sieht, sieht er auch das himmlische Heer tätig in seinem Dienst. Durch das belebte Himmelsbild entsteht aber bei Johannes keine Spaltung im Glauben, so dass ein andrer göttlicher Bote neben Jesus eine mit der seinen vergleichbare Bedeutung erhalte. Der Glaube der

¹⁾ Apok. 21, 22. 23,

Gemeinde gehört bei Johannes überall dem Christus ungeteilt. Sodann bleibt die Engellehre in allen Johanneischen Dokumenten darin mit sich gleich, dass allen die Lehre von den Fürsten fehlt, nach der die Völker und die Ereignisse der Geschichte von besonderen Geistern beherrscht werden, obwohl sie in der Schrift begründet, in der Synagoge verbreitet und von Paulus bedeutsam hervorgehoben war. Eine selbständige Regierungsgewalt hat keiner der Engel, die die Apokalypse beschreibt, auch nicht die bei Gott thronenden Ältesten.¹⁾ Der Grund liegt in dem durch keine Mittelstufen geschwächten Gegensatz, der bei Johannes die Menschheit entweder zum Satan oder zu Gott in Beziehung bringt. Wie im Evangelium der Fürst der Welt der Satan ist, so ist in der Weissagung der Satan der, der dem Weltherrscher seine Macht verschafft.

b) Der Johanneische Dualismus.

Die Antithese, aus der die andern Johanneischen Dokumente alle ihre Urteile ableiten, vertritt auch die Weissagung mit Kraft. Das, was droben, und das, was drunten ist, ist geschieden, nicht nach einem gnostischen Entwicklungsschema, so dass das Untere weniger Leben, weniger Realität, weniger Göttlichkeit hätte als das Obere und verschiedene Regionen sich übereinander aufbauten, die Gott näher oder ferner wären. Zwischen denen, die droben sind, und denen, die drunten sind, besteht vielmehr ein Kampf und in diesem Zwiespalt sieht Johannes den Mittelpunkt der Geschichte, ihr Rätsel, aber ein Rätsel, über dessen Lösung er beruhigt ist.

Es ist in dieser Beziehung lehrreich, dass nicht nur die »Fürsten« fehlen, sondern dass auch die sieben Himmel nicht zum Anschauungsstoff gehören, aus dem sich Johannes sein Gesicht aufbaut. Da er viele gegebene Vorstellungsformen benutzt, könnte man erwarten, die sieben Himmel seien ihm wertvoll, schon wegen ihrer Siebenzahl, die er ja mit Absicht als Zeichen dafür braucht, dass alles von Gott geordnet sei. Er stellt aber den einen Himmel der einen Menschheit

¹⁾ Wie in der Synagoge, so sind auch bei Johannes Engel über die Regionen und Elemente der Natur gesetzt: der Engel des Abgrunds, 9, 11; der Engel der Wasser, 16, 5. Michael ist als Engelfürst beschrieben, 12, 7, aber nicht als Fürst über Israel. Ein Anklang an die »Fürsten« liegt vielleicht auch in den »Engeln der Gemeinden«, 1, 20.

gegenüber und bricht den totalen Gegensatz nicht dadurch, dass er verschiedene Stufen in die himmlische Sphäre setzt. Parallel damit fehlt auch eine Darstellung der unterirdischen Sphären; wir bekommen keine Beschreibung des satanischen Orts oder des Totenreichs.

Über dem Gegensatz, der aus der menschlichen Geschichte den Kampf mit Gott macht, steht aber in der Apokalypse wie im Evangelium der Schöpfergedanke. Er verhindert an beiden Orten, dass aus dem Gegensatz ein metaphysischer Dualismus wird.¹⁾ Seine Lösung findet er durch das Gericht. Was die Vision durch die gehäuften Katastrophen einprägt, stellt der historische Bericht dadurch dar, dass er den Unglauben und Fall der Judenschaft zu einem Hauptthema macht. Hier führt eine deutliche kausale Linie von der einen Schrift zur andern. Weil die Geschichte Jesu so verlief, wie sie das Evangelium darstellt, darum ist die Zukunft der Welt und der Christenheit so, wie sie die Apokalypse beschreibt. Dort verschliesst sich die Welt gegen den, der zu ihr gekommen ist; hier lehnt sie sich gegen den auf, der im Himmel ist. Dort beschränkt sich Jesu Werk darauf, in denen den Glauben zu schaffen, die ihm der Vater gibt, hier darauf, denen das Siegel und die Palme zu geben, die nicht aus der Welt sind, und sie durch den Weltkampf hindurch zu retten. So wenig Jesus die Welt für sich zu gewinnen vermochte, so wenig ist dies der Beruf seiner Gemeinde. Wie er dazu kommt, um zu sterben, so ist es auch der Beruf der Gemeinde, im Bekenntnis zu ihm ihr Leben zu lassen. Wie er im Sterben zum Vater geht, so gewinnt auch die Gemeinde im Sterben das ewige Leben.

Darum richtet sich auch gegen beide Schriften dieselbe Kritik. Dem oft gefällten Urteil: die Apokalypse atme Hass, lechze nach Blut und sehne sich nach dem Untergang der Welt, steht das ebenso oft geäußerte Urteil zur Seite: das Evangelium verhöhne die Juden, freue sich an ihrer Verstockung und erkläre sie für eine verächtliche Rasse. Der angebliche Hass, der dem Apokalyptiker seine Gesichte inspirieren soll, kann jedenfalls nicht dafür als Argument dienen, dass die Johanneischen Schriften von verschiedenen Verfassern stammen. Denn die Verslossenheit des Johannes für die Welt und ihren Unglauben und ihre Finsternis hat

¹⁾ Apok. 4, 11. 5, 13. 10, 6. Ev. 1, 3.

überall dieselbe Deutlichkeit. Wir wissen auch durch den Brief und durch das Evangelium über Johannes, dass er in das Urteil, das mit der Sünde den Tod verbindet, nicht nur eine volle Gewissheit, sondern auch einen entschlossenen Willen legte. Nach seiner Meinung findet das Böse dieses Ende durch Gottes Recht.

Es ist in derselben Weise falsch, wenn beim Evangelium von Gehässigkeit gegen Jerusalem, beim Brief von Gehässigkeit gegen die Gnostiker und Heiden und bei der Apokalypse von Gehässigkeit gegen Rom gesprochen wird. Denn die Verneinung, die Johannes als schlechthin gültig festhält, hat in allen seinen Ausführungen universale Bedeutung. Jerusalem, die Gnosis, Rom werden nicht wegen ihrer besonderen jüdischen, griechischen oder römischen Art verworfen, sondern als Glieder der Welt, die deshalb hervorgehoben werden, weil sie der Geschichtslauf mit Jesus in Berührung bringt. In Jerusalem geschieht Jesu Arbeit umsonst, der Gnostiker bestreitet Jesu Werk und Rom beginnt den Kampf mit seiner Gemeinde. Darum ist dieser Kampf nicht dadurch zu beseitigen, dass an die Stelle Roms etwa eine andre Welt- und Hauptstadt träte. Von einem neuen Kaiser erwartet Johannes nichts, so wenig er für Jesu Arbeit von einem andern Hohenpriester einen andern Ausgang erwartete oder für einen andern gnostischen Lehrer ein günstigeres Urteil hätte. Für sein Auge kommt überall durch den Angriff auf Jesus ans Licht, dass sich der Mensch Gott widersetzt. Das bringt in den Protest des Johannes gegen den Zustand der Welt die absolute Entschlossenheit; denn er erwächst nicht aus willkürlichen, eigensüchtigen Tendenzen, sondern aus seinen ethischen Urteilen. Johannes verwirft in allen Dokumenten einzig die Gottlosigkeit, nur das, was er an der Menschheit satanisch heisst. Wir kommen nirgends von der durch den Brief gegebenen Formel weg: die Welt kann man nicht lieb haben, weil das, was in ihr ist, nicht aus Gott ist. Für Johannes war die Verweigerung der Liebe für das, was er nicht göttlich heissen kann, mit der Liebe Gottes eins. Universal gilt aber die Verneinung weder im Evangelium noch in der Apokalypse in dem Sinn, dass die ganze Judenschaft oder die ganze Völkerwelt der Verdammung überantwortet würde. Denn in der Judenschaft sucht und findet Jesus die Seinen und in der Völkerwelt, auch in Rom, ge-

hört ihm die unzählbare Menge, denen er das weisse Gewand verleiht und die er in den Himmel vor Gott stellt. Die Krisis trifft nicht die natürlichen Gebilde als solche, sondern zerlegt sie in das, was Gottes ist, und das, was des Satans ist. Ebenso unbedingt, wie nach der einen Seite die Verneinung sich vollzieht, tritt nach der andern Seite die Verheissung in Kraft.

Für die Lauterkeit des hier urteilenden Willens spricht, dass er stets die Christenheit unter dieselben Normen stellt, die seinen Gegensatz gegen die Welt begründen. Sie wird keineswegs als menschliche Genossenschaft in ihrer Gesamtheit verherrlicht, trotz der absoluten Verheissung, die ihrem Verhältnis zu Gott die volle Sicherheit gibt. Die Schosse, die nicht Frucht tragen, werden weggeworfen, und wer nicht im Licht wandelt, kennt Gott nicht. Demgemäss beginnt die Weissagung damit, dass Christus seine Gemeinden richtet; denn der Leuchter kann weggetan werden.

In allen Dokumenten beschreibt Johannes die Gnade und das Gericht als das einheitliche göttliche Werk, und dies so, dass die Gnade regiert und durch ihr Werk auch die Rechtswirkung schafft. Die Sendung des Lichts ist die Wohltat und mit dem Leben verbunden, aber das Licht hat zugleich die richtende Macht. So führen die Katastrophen, die Johannes erwartet, die Offenbarung des Christus zur Vollendung der Menschheit herbei. Er beschreibt nicht die Zerstörung der Welt, sondern ihre Einführung in Gottes ewige Gemeinschaft und alle Zerstörungen sind nur Mittel, nicht Zweck, nicht Hemmungen des göttlichen Zwecks, sondern wirklich das Mittel, durch das der Christus seine Herrschaft begründet und die in Gott verherrlichte Menschheit schafft. Das hat Johannes, als er weissagte, dadurch dargestellt, dass er über die dunkle, irdische Sphäre den Himmel stellt mit seiner Anbetung, nicht abgeschieden vom irdischen Vorgang, nicht versunken in die den Himmlischen gewährte Seligkeit, vielmehr deshalb der Anbetung voll, weil das auf Erden geschieht, was dem menschlichen Auge nur als Not und Tod erscheint. Für den Rechtsvollzug, der mit der Oeffnung des Buchs beginnt, hört Johannes die gesamte Schöpfung Gott danken.¹⁾

Die Urteile des Johannes über das Verhältnis Israels zur Welt bleiben sich völlig gleich; denn sie bestimmen, was

¹⁾ Apok. 5, 13.

Israel gebührt, vom Christus aus. Sein Widerstand gegen Jesus wird deshalb als die Schuld beurteilt, an der Israel starb; darum sind die Synagogen der Asia Gemeinden des Satans wie die Jerusalemiten seine Söhne. Weder das Evangelium noch die Apokalypse hat für die Judenschaft eine besondere Gnade. Gleichzeitig hat der alttestamentliche Kanon für beide Schriften die unbeschränkte, göttliche Geltung. Auch die Apokalypse beruht auf dem Satz, dass, was immer der Jude tun mag, »die Schrift nicht gebrochen werden kann«.¹⁾ Das bringt Johannes auch in eine weitgehende geistige Gemeinschaft mit der synagogalen Tradition. Vermittelt wird hier und dort die bleibende Geltung der Schrift mit der Abwendung vom Judentum durch den Gedanken, dass die Herrschaft des Christus die Vollendung des in Israel geschehenen göttlichen Werkes sei.

c) Die Johanneische Metaphysik.

Von oben her ist im Evangelium alles begründet, was sich in der Menschheit als wahr und gut erweist. Vom Himmel her kommt das Licht und das Leben in den menschlichen Bereich und es wird unser eigen, weil es ewig war. Dieses Axiom gestaltet auch die Apokalypse ganz. Von oben her erfolgen die vernichtenden Schläge und die errettenden Gottes-taten. Was auf Erden geschieht, enthüllt, was im Himmel geschieht. Das drückt schon der Anfang des grossen Gesichts typisch aus: um zu verstehen, was geschieht und geschehen wird, muss Johannes in den Himmel treten. Nur dann sieht er die wirksamen Kräfte, nur dann den wahren Sinn dessen, was sich auf der Erde zuträgt. Das Ende der Weissagung bestätigt dies nochmals kraftvoll. Wie der Christus der von oben herabgekommene Mensch ist, so ist die ewige Gemeinde die von oben herabgekommene Gottesstadt.

Auch die Apokalypse stellt das Verhältnis zwischen dem Wesen und der Tat, zwischen dem Ewigen und dem zeitlichen Geschehen in der Johannes kennzeichnenden Weise dar. Das Ewige ist das Erste und Unbewegliche und doch wird das Zeitliche nicht entwertet, sondern es entsteht aus

¹⁾ Joh. 10, 35. Alles, was in der Apokalypse Zitat aus der Schrift ist, steht deshalb ohne weiteres auch im Bewusstsein des Evangelisten; er kannte die Schrift.

jenem und gehört zu ihm. Das ist in der Apokalypse darum besonders auffallend, weil sie ja im zeitlichen, irdischen Vorgang ihren Gegenstand hat und erläutern will, was aus der Menschheit werde und wie sie ihr Ziel erreiche. Um aber dafür die Antwort zu haben, müssen wir wissen, was ist. Nicht erst einst, jetzt schon wird im Himmel der Sieg gefeiert, nicht erst einst, jetzt schon steht die unzählbare Schar im weissen Gewand vor Gott. Der Satz, dass Jesus auf Erden im Schoss des Vaters und im Himmel war, und der Satz, dass sich die Gemeinde jetzt vor Gottes himmlischem Thron befinde, sind das Eigentum desselben Mannes. Das bewirkt aber auch in der Apokalypse keine Flucht ins Jenseits, keinen Verzicht auf die Erde, keine Entleerung der irdischen Geschichte; vielmehr weil die Vorgänge vom Himmel her bewirkt sind, treten sie aus der göttlichen Sphäre mit unüberwindlicher Kraft hervor und schaffen ihre Erfolge. Weil der Christus das Lamm geworden ist, das geschlachtet wurde, darum öffnet er Gottes Buch, und weil er seine Siegel löst, darum reiten die Reiter. Weil die Glaubenden ihr Gewand nicht befleckt und das Zeichen des Antichrists nicht angenommen haben, darum sind sie die zum Mahl des Lamms Geladenen.

Daher richtet auch die Apokalypse an die Gemeinde ein dringendes Gebot. Wie das Evangelium Glauben schaffen und der Brief die Bewahrung des Gebots Jesu erreichen will, so will die Apokalypse Entschiedenheit für Gott begründen, die Gemeinde von der Welt frei machen und ihr die Waffe darbieten, mit der sie den Sieg gewinnt. Dadurch, dass diese Gebote ihren Grund im göttlichen Wesen und Wirken haben, erhalten sie ihre absolute Geltung. Gemischte Zustände, wo Gutes und Böses, Göttliches und Teuflisches sich mengen, anerkennt Johannes nicht. Er lehnt jeden Kompromiss ab und verlangt totale Entschiedenheit. Jene Mischungen sind tatsächlich unmöglich. Gott nimmt, was sein eigen ist, ganz zu sich und tut, was nicht sein eigen ist, ganz von sich. Das ist nicht nur in den Briefen der Apokalypse, z. B. im Abscheu des Christus vor den Lauen,¹⁾ ausgesprochen, sondern diese Überzeugung ist auch die Wurzel des grossen Gesichts.

¹⁾ Apok. 3, 15. 16.

d) Die Christologie.

Wie im Evangelium, so ist auch in der Apokalypse die Verbundenheit der Gemeinde mit Gott allein auf den Christus gestellt. Er hält die Sterne in seiner Hand, und weil er Gottes Buch entsiegelt, darum bewegt sich die Welt zu ihrem Ziel. Kein menschlicher Bote Gottes ist irgendwie neben Jesus gestellt, auch kein himmlischer Geist. Er steht über allen beim Vater, mit dem er regiert und die Anbetung empfängt. Er ist wie im Evangelium zugleich das Lamm und der Hirt. Wie er mit Gottes Macht handeln kann, erklärt auch die Weissagung dadurch, dass er das Wort Gottes sei. Er weiss es und sagt es nicht nur, sondern er ist es. Das wird durch seine Erscheinung offenbar; denn dann spricht er aus, was Gott denkt, und macht wirklich, was Gott will. Der Präexistenzgedanke ist parallel behandelt; der Christus sagt die Ewigkeit von sich aus; aber eine Darstellung seines ewigen Verkehrs mit dem Vater gibt die Weissagung so wenig wie der historische Bericht. Beide bleiben beim »Anfang« stehen und leiten aus der Ewigkeit Jesu seine Obmacht über die Kreatur ab.¹⁾ Auch die Weissagung spricht den Gedanken aus, mit dem das Evangelium der Präexistenzlehre praktische Bedeutung gibt, dass der Christus jeden Menschen erleuchtet, so dass seine Gemeinde grösser als die Zahl derer wird, die in eine bewusste, geschichtlich vermittelte Berührung mit ihm treten. Denn die unzählbare Schar aus allen Völkern, die Johannes jetzt schon als Jesu Eigentum bezeichnet, entstand nicht nur durch die apostolische Missionsarbeit, nicht nur durch die Addition der kleinen Gemeinden, die sich jetzt zu ihm bekennen, sondern nur dadurch, dass, um mit dem Evangelium zu sprechen, alle, die aus der Wahrheit sind, Gottes sind. Wie im Evangelium, so ist der Geist wieder als das Eigentum des Christus bezeichnet. Es ist nicht Zufall, dass nicht die Gottesgestalt die sieben Augen hat, die den Geist darstellen, sondern das Lamm. Die Sendung des Geists hat das Merkmal einer für alle vollbrachten Tat; denn der Geist ist zur ganzen Erde gesandt.²⁾

¹⁾ Hirt: Apok. 7, 17; Wort: 19, 13; Ewigkeit Jesu: 3, 14. 22, 13. —

²⁾ Apok. 3, 1. 5, 6; zum Plural „Geister der Propheten“ 22, 6; vgl. 1 Joh. 4, 1.

Am Lebensgedanken hat auch die Weissagung ihr Fundament. Der Christus ist der, der tot ward und lebt. Dass er lebt, das kennzeichnet ihn vollständig in seiner Christusherrlichkeit. Daraus entsteht für die Gemeinde die Verheissung, dass sie, wenn sie im Kampf mit der Welt in den Tod gehen muss, dadurch das Leben gewinnt.¹⁾ In beiden Dokumenten ergibt die Konzentration des Evangeliums in den Lebensgedanken keine Unsterblichkeitslehre. Das Leben haben heisst bei Christus sein, Gott kennen; das erweitert oder verändert auch die Weissagung nicht. Die Gemeinde bekommt keine Offenbarung über den Ort und das Geschick der Seelen. Nicht einmal da, wo Johannes die Seelen Gott um ihr Recht anrufen hört, versetzt er uns in die Totenregion. Die Seelen sind »unten am Altar«. Dagegen geben beide Schriften die Auferstehung in der universalen Fassung. Das Gericht entscheidet nicht darüber, ob jemand auferstehen soll oder nicht, sondern scheidet zwischen den Auferstandenen. Deshalb übernimmt Johannes aus der synagogalen Tradition die Formel »zweiter Tod«. Der erste Tod ist der, der das irdische Leben schliesst; das zweite Sterben geschieht dann, wenn die letzte Auferstehung erfolgt ist. Derjenige Tod, der dem Auferweckten, aber Verurteilten das ewige Leben nimmt, ist der zweite.²⁾

Das Leben kommt zum Menschen durch das Wort Jesu. Beide Schriften fassen das Amt Jesu in den Begriff »Zeuge«, woraus sich für die Gemeinde der Beruf ergibt, dass sie sein Zeugnis habe.³⁾ Im Tod Jesu sieht sowohl das Evangelium als die Apokalypse den Vorgang, der sein Verhältnis zu Gott und zur Welt bestimmt. Dass er vermag, was kein Engel kann, und die Siegel löst und dadurch auf der Erde die göttlichen Gerichte vollzieht, ist darin begründet, dass er das Lamm ist. Um seines Todes willen empfängt er die Anbetung der Himmlischen und um seines Todes willen sind die Unzählbaren rein. Die Macht seines Todes wird auch in der Apokalypse nicht durch die priesterlichen Begriffe beschrieben, obwohl sie sowohl für die Himmlischen als für die auf Erden lebende Gemeinde reichlich den priesterlichen Bilderkreis verwendet. Der Christus waltet aber nicht als

¹⁾ Apok. 1, 18. 2, 8. 20, 4. — ²⁾ Apok. 6, 9. 2, 11. 20, 6. 14. 21, 8. Ev. 5, 28. 29. — ³⁾ Ev. 3, 11. 32. 18, 37. Apok 3, 14. 1, 5. 6, 9. 12, 11. 17. 19, 10. 20, 4.

Priester am himmlischen Altar und auch sein Tod ist nicht unter den Gesichtspunkt des Opfers gestellt. Die Schlachtung sagt vom Lamm nicht, dass es auf den Altar gebracht wurde, sondern dass es sich um Gottes willen dem Hass der Welt preisgab und sich von ihr töten liess. Parallel damit stirbt im Evangelium der Hirt deshalb, weil der Wolf kommt. Die Wegnahme der Schuld von der Gemeinde wird nicht durch den Rechtfertigungs-, sondern durch den Reinigungsgedanken ausgesprochen. Der Christus wäscht im Evangelium die Jünger, macht im Brief durch sein Blut die Gemeinde rein und verschafft ihr in der Apokalypse durch sein Blut das reine Gewand.¹⁾

Da das Buch, das das Lamm deshalb öffnen kann, weil es geschlachtet ist, das Urteil Gottes über die Welt enthält, so ist auch hier aus dem Tod Jesu mit der Gnade, die die Unzählbaren rein macht, auch der Vollzug des Gerichts abgeleitet, parallel mit dem Satz des Evangeliums, dass durch das Kreuz Jesu über die Welt das Gericht ergehe, und wie im Evangelium infolge des Todes Jesu der Satan hinausgetan wird, so wird er in der Apokalypse nach der Erhöhung Jesu aus dem Himmel vertrieben.²⁾ Dass wir in beiden Dokumenten beide Sätze lesen: dass Jesu Tod mit richterlicher Wirkung die Macht des Satans aufhebe und dass seine Herrschaft über die Menschheit noch nicht gebrochen sei, sondern erst durch das kommende Gericht beendet werde, das kam nicht durch einen Zufall zustand.

Obwohl die Kategorien, die den religiösen Vorgang darstellen, streng personhaft gefasst sind, bleibt es eine selbstverständliche Prämisse des ganzen Gedankengangs, dass Jesu Ziel die Herstellung der in ihm geeinigten Gemeinde sei. Darum stellt die Weissagung Christus nicht vor einzelne Seelen, sondern vor die Gemeinden und sein Ziel ist die Gottesstadt. Eine Vereinzelung der Persönlichkeiten, die jede für sich in ein isoliertes Verhältnis zu Gott setzt, kennt kein Johanneisches Dokument. Weder in der Apokalypse noch im Evangelium werden Seelen selig, sondern das Volk Gottes wird zu seiner Vollzahl und Vollendetheit gebracht. Darum beschreiben auch beide Texte den eschatologischen Vorgang gleichartig nach seinem doppelten Ziel: Jesus kommt zur Verklärung seiner Gemeinde und er kommt zur Aufrichtung

¹⁾ Apok. 5, 9. 12. 7, 14. 13, 8. — ²⁾ Ev. 12, 31. Apok. 12, 7—10.

der Herrschaft Gottes über die Welt. Jenen Gedanken, dass die Parusie die Rettung und Erhöhung der Gemeinde bewirke, stellt das erste Gesicht dar, diesen, dass sie Gottes Willen an der Menschheit vollführe, das zweite. Wer wegen des verschiedenen eschatologischen Ziels die beiden Gesichte voneinander trennt, urteilt ebenso unrichtig wie der, der Joh. 5 und Joh. 13–17 an verschiedene Verfasser verteilt.

Bei einer Betrachtung, wie sie die Apokalypse gibt, die das Ganze der göttlichen Regierung erwägt, würde es nicht auffallen, wenn sie ihren Anfang und ihr Ende, die Schöpfung und die Vollendung, das Paradies und die Gottesstadt, Adams Fall und den Antichrist miteinander verbände. Die Apokalypse sieht aber ebensowenig rückwärts wie das Evangelium. Der aus der synagogalen Tradition übernommene Name »die alte Schlange« für den Verkläger bringt seine verklagende Macht mit der Verführung im Paradies in Zusammenhang; das geht aber nicht über den »Mörder von Anfang an« hinaus.¹⁾

Etwas Neues, nicht nur neben dem Johanneischen Evangelium, sondern auch neben der synoptischen Tradition, ist die Verwendung des kriegerischen Bilds für Jesu Offenbarung, das vermutlich mit älteren Traditionen zusammenhängt, da es ja mit dem Antichrist verbunden ist. Das Kriegsbild ist aber nicht so entwickelt, dass ein Ringen Jesu mit seinem Widersacher daraus würde; seine Obmacht über alles, was sich auf Erden gegen ihn erhebt, wird nicht verdunkelt. Es wird auch nicht die Zerstörung Roms zum Ziel der Wiederkunft Jesu gemacht; sie geschieht schon vorher. Wie Jesus bei Matthäus nicht zur Bestrafung der Judenschaft und zur Zerstörung des Tempels kommt, so kommt er hier nicht zur Zerstörung Roms. Beiden Städten wird das Gericht verkündigt als notwendig, weil Schuld nicht straflos bleibt; es vollzieht sich aber innerhalb der Geschichte durch die Vermittlungen, die diese bietet, und stellt sich deshalb unter die Vorzeichen des letzten Akts. Das Entscheidende bleibt für Johannes, wie sich die Menschheit in ihrer Anbetung und Liebe zu Gott stelle, ob sie dem Teufel diene oder Gott, und nur innerhalb dieses Gegensatzes erhält der Christus auch die Gestalt des Heerführers, der zum Kampf auszieht.

Die Apokalypse hat am Christusgedanken den Mittel-

¹⁾ Apok. 12, 9. 20, 2. Ev. 8, 44.

punkt ihrer Aussagen über Jesus und ist dadurch mit der synoptischen Tradition verbunden; das Evangelium zeigt uns dagegen den Sohn Gottes. Das entspricht der Verschiedenheit der Ziele, denen beide Bücher dienen. Die Herrschaft Jesu gibt der Hoffnung ihren Inhalt, die Sohnschaft Jesu dem Glauben. Ein Riss entstände aber zwischen beiden Darstellungen Jesu nur dann, wenn die Weissagung seine Herrschaft so beschriebe, dass sie ihren Grund nicht mehr in seiner Einheit mit Gott, ihr Ziel nicht mehr in der Verklärung Gottes hätte. Es kann aber davon nicht die Rede sein, dass die Apokalypse Jesu Macht über die Welt von Gott loslöste. Der, der in Selbständigkeit ohne Gott sich selbst zur Verherrlichung regiert, ist in der Apokalypse nicht Jesus, sondern das Tier. Schon der Eingang des Hauptgesichts stellt fest, dass die Herrschaft Jesu Dienst Gottes ist und auf seiner Gebundenheit an Gottes Willen beruht: das Lamm tut Gottes Willen; denn es öffnet Gottes Buch.

e) Der Glaube.

Im Glauben allein sieht auch die Weissagung die Aufgabe der Christenheit. Das bedeutet für sie nicht, dass die Gemeinde nicht aus den Täufern des Guten bestände. Der Christus »kennt ihre Werke«. Urteilte die Apokalypse anders, riete sie der Kirche, sich auf ihre christliche Überzeugung zu verlassen und sich damit zu beruhigen, dass sie das christliche Bekenntnis besitze, so wäre sie nicht johanneisch, da wir wissen, wie Johannes über ein Christentum urteilte, das Gott zu kennen erklärt, aber sein Gebot nicht tut. So sagt auch die Apokalypse unzweideutig, dass sich die Gemeinde nur dadurch in der Gemeinschaft mit Gott erhalte, dass sie das Böse nicht tut, sondern Gottes Gebot bewahrt. Einzig daraus entsteht ja der Kampf, in den die Christenheit hineingestellt ist. Sie muss sterben können, weil sie das Böse, wie es ihr der Brief sagt, nicht tun kann.

Aber nicht ihre Arbeit an der Menschheit entscheidet über den Gang der Weltgeschichte. Nicht ihre Werke stellen Gottes Herrschaft her. Das hat Johannes mit eindrucklicher Plastik ausgesprochen; er hat nicht auf den Sieg der Kirche, sondern auf den Sieg des Christus über die Welt gehofft. Von der Mission der Kirche, von ihrer die Völker zur Busse und zum Glauben führenden Arbeit hören wir nichts. Sie

hat zwar nicht nur die Dienstpflicht, sondern bekommt zu ihrer Ausführung auch offene Türen und muss ihre Kraft auch dann mit Treue brauchen, wenn sie klein ist. Aber daran schliesst sich keine Betrachtung der von ihr zu vollbringenden Arbeit an. Sie hat das Zeugnis Jesu, hält es fest bis zum Tod und sagt es allen, denen sie es sagen kann. Dadurch gewinnt sie das Leben für sich selbst; aber nicht sie stellt durch ihr Werk die Herrschaft des Christus her. Von oben kommt der Menschheit die Hilfe. Den Fortschritt und die Vollendung seines Werks schafft Christus allein. Nur einen Vorgang gibt es, durch den freilich die Gemeinde auch die letzten, grössten Dinge mitbewirkt; das ist ihr Gebet, das als Rauchopfer in den Himmel kommt und die Erweisungen der göttlichen Macht herbeiführt.¹⁾ In der Auszeichnung des Gebets als des der Gemeinde zustehenden Anteils am göttlichen Werk kommt die Schätzung des Glaubens ans Licht.

Nach dem von Johannes wiederholten Wort Jesu hat der Jünger nichts, was für ihn spricht, als die Wahrheit und mit ihr überwindet er die Welt; nach der Weissagung hat die Gemeinde nichts als das Wort Gottes und für dieses stirbt sie und mit diesem überwindet sie. Dieselbe Gewissheit, die in der Formel »aus Gott erzeugt« ausgesprochen ist, kommt in der Weissagung dadurch zum Ausdruck, dass sie die Gemeinde nicht als gefährdet und erschüttert darstellt, sondern zum Christus auf den Zion und zu Gott in den Himmel setzt. Von Gott versiegelt und gekrönt sein ist nicht weniger als von Gott erzeugt sein. Die Glaubenden sind bei Johannes Gottes Eigentum, das kein Mensch gefährden kann. Deshalb unterscheidet sich die Weissagung der Apokalypse von der durch die synoptische Tradition erhaltenen Weissagung Jesu in derselben Weise wie die Verheissung des Evangeliums. Die Synoptiker verbinden die Weissagung mit den Aufgaben, die die Gemeinde in ihrem eignen Kreis zu lösen hat, da sie an ihrer Hoffnung das Mittel hat, das sie in der Arbeit treu und in der Bereitschaft für Gottes Herrschaft sorgsam macht. Zu den synoptischen Gleichnissen hat auch die Apokalypse keine Parallele, da sie keine Darstellung der Gemeinde enthält, die beschriebe, wie sie auf den Kommenden wartet und für ihn

¹⁾ Apok. 5, 8, 8, 3. 4.

sich rüstet. Weil sie die Gemeinschaft mit dem Christus hat, beschreibt Johannes sie als himmlisch und rein. Auch das erste Gesicht, das die Gemeinden nachdrücklich verpflichtet, alles Böse abzutun, damit die Ankunft des Christus sie zur Herrlichkeit führe, bringt in ihr Verhältnis zum Christus keine Unsicherheit hinein; sie sind sein und bleiben es, sowie sie beseitigen, was er richtet. Es steht bei Johannes immer über der Hoffnung ein vollendeter Glaube, der sich seines Besitzes bewusst ist und für ihn dankt. Christus ist auch in der Apokalypse nicht als der beschrieben, der dem verirrtten Schaf nachgeht, sondern als der, der seine Herde gegen den Wolf beschirmt, nicht, wie er seine Gemeinde sammelt, inwendig stützt und vor Gott vertritt, sondern, wie er den Druck der Welt von ihr nimmt und sie zum ewigen Leben bringt.

Die Liebe ist in der Apokalypse ebenso vollständig als sonst bei Johannes; denn nach ihrer Anweisung bewährt die Gemeinde ihre Liebe zu Christus dadurch, dass sie für ihn stirbt. Dass die Liebe weniger nach dem, was sie wirkt, als nach dem, was sie leidet und opfert, geschätzt wird, ist ein allen Johanneischen Dokumenten gemeinsames Merkmal. Von der ephesinischen Gemeinde wird gesagt: sie übe eine erfolgreiche Zucht, sei unfähig, Böses in ihrer Mitte zu ertragen, und fürchte sich auch vor dem Apostelnamen nicht, so dass sie deshalb einem falschen Apostel Raum gäbe, weil er den Mut hat, als Apostel aufzutreten. Mit der kraftvollen Übung der Zucht verbindet sie auch das Vermögen zu leiden; sie hat den Martyrmut. Daneben steht aber der Tadel: du hast die erste Liebe aufgegeben. Die gleichzeitige Geltung jenes Lobs und dieses Tadels macht das geschichtliche Bild nicht undeutlich, da die kräftige Übung der Zucht und des Bekenntnisses leicht mit einer Lockerung der persönlichen Verbundenheit, mit einer gewissen Härte und Kälte der Brüder gegeneinander verbunden sein kann. Aber der Rückgang in der Liebe kann durch keinen andern Vorzug ersetzt werden, sondern gibt dem Bussruf die absolute Dringlichkeit. Die Liebe steht über allen andern christlichen Tüchtigkeiten und ihr Mangel entwertet alle.¹⁾ Die Normen, nach denen die apokalyptischen Briefe das echte und das verwerfliche Christentum unterscheiden, sind dieselben, die der Brief ver-

¹⁾ Apok. 2, 4.

wendet: verworfen wird jede christliche Frömmigkeit, die die Liebe preisgibt und die Vermengung mit der Welt zulässt. Die Schuld, die aus einem solchen Verhalten entsteht, ist doppelt gross, wenn es mit der Berufung auf Gott und seinen Geist geschieht.

Neu ist in der Weissagung, dass die Ansprache des Christus an die Gemeinden als Bussruf gefasst ist. Damit kommt aber der Bussgedanke nur in seiner ursprünglichen Gestalt wieder zur Verwendung, in der er seit den Tagen des Täufers und Jesu der ganzen Kirche geläufig war. Denn bei der Busse ist an die Wendung im Handeln gedacht, durch die im Blick auf die nahende Herrschaft Gottes das Böse beseitigt wird. Dass Johannes jetzt, wo er die Verheissung der göttlichen Herrschaft erneuert, auch den Bussruf wiederholt, beweist nur, dass er die Geschichte Jesu kennt.

Auch das Neue, was die Weissagung gibt, steht dicht neben dem, was wir sonst als apostolisch kennen. Die Erwartung des Antichrists gehört auch nach dem Brief zum Johanneischen Zukunftsbild und die für den Brief bezeichnende Beurteilung der Gnosis als der antichristlichen Sünde ist auch in der Apokalypse da, da sie den Weltherrscher dadurch zur Macht gelangen lässt, dass sich das falsche Prophetentum mit ihm vereint. Die Art, wie die Weissagung die Offenbarung des Christus an die Gegenwart anschliesst, unterscheidet sich vom durchgehenden Typus der apostolischen Predigt, auch vom ersten Brief,¹⁾ nicht und bleibt auch darin mit diesem einstimmig, dass keine Berechnung des Endes vorliegt. Aus Daniels Jahrwochen wird nur das letzte Stück, nur die drei und einhalb Jahre als geoffenbarte Zahl wiederholt, wodurch eine Berechnung des Endes mittelst der siebenzig Jahrwochen ausgeschlossen wird. Die Unterscheidung der Ankunft des Christus von der Vollendung der Welt, der Chiliasmus, hat bei Paulus eine Parallele. Die Einstellung des von Gog und Magog gegen den Christus geführten Kampfes zwischen die Parusie und die Weltvollendung mag auf Johannes zurückgehen. Die Auszeichnung der Weissagung Ezechiels gegen Magog hat aber in der eschatologischen Tradition grosse Beständigkeit. Das Neue besteht in der Unterscheidung des Antichrists vom Gog, die

¹⁾ 1 Joh. 2, 18.

deshalb Bedeutung hat, weil dadurch der Antichrist mit dem jetzt von der Christenheit zu bestehenden Kampf verbunden und an die römische Kaisermacht angeschlossen ist. Die Tradition hat aber auch diese Unterscheidung dadurch vorbereitet, dass sie die Deutung des vierten Tiers bei Daniel auf Rom völlig fixiert darbot. Die Darstellung der Endgemeinde durch das aus dem Himmel hervortretende Jerusalem mag Johannes gehören; aber der Gedanke »himmlisches Jerusalem« war schon längst vor der Weissagung des Johannes in die Christenheit hinüberverpflanzt.

Wir haben in der Apokalypse nicht den ganzen religiösen Besitz des Apokalyptikers vor uns; denn die Vorstellung ist unvollziehbar, dass die Verkündigung eines christlichen Propheten zeitlebens nur in der Beschreibung des Antichrists bestanden habe. Die Voraussetzungen, auf denen das erste Gesicht beruht, dass die Heiden zu Jesus geführt werden und als seine Gemeinde miteinander leben, ergeben denjenigen religiösen Besitz, der für die Gegenwart vor allem gepflegt werden musste. Ebenso unbrauchbar ist die andre Vorstellung, dass sich der vierte Evangelist zur ganzen übrigen christlichen Tradition in einen Gegensatz stelle und alles, was er nicht sage, verwerfe, da er durch seine Schrift alle andern christlichen Überzeugungen verdrängen wolle. Diese Beurteilung des Johanneischen Texts streicht nicht nur den Brief, der ein vom Evangelium deutlich verschiedenes Motiv vertritt, sondern auch die Aussage des Evangeliums, das Johannes von den übrigen Jüngern nicht isoliert, vielmehr als einen von den Jüngern Jesu beschreibt und vor allem mit Petrus zur Gleichstellung und Mitarbeit verbindet. Der Satz: Johannes bezeichne sich allein als den Träger der christlichen Überlieferung und Zeugen des Worts Jesu, verneint seine Aussage. Es ist darum nicht richtig, Vorstellungen wie die von der Parusie des Christus zum Gericht über die Völker als Johannes fremd zu bezeichnen, während sie notorisch in der Gemeinde befestigt sind und die ganze apostolische Arbeit tragen. Johannes stand nicht jenseits der Gemeinde, sondern in ihr. Zeigt uns die Apokalypse, dass er am Eigentum der Gemeinde einen reichen Anteil hatte, über das hinaus, was das Evangelium sichtbar macht, so steht dies mit der Aussage des vierten Evangelisten über sich selbst in Übereinstimmung.

11.

Das griechische Element in Johannes.

Johannes schrieb für die Gemeinden der Asia, in denen die griechische Art und Tradition wirksam war und die ihre erste christliche Gestalt durch Paulus bekommen haben. Die folgenreiche Tatsache, dass das Wort Jesu vom jüdischen Boden abgelöst und zum Besitz der Griechen gemacht war, war vollzogen. Wie hat sie auf Johannes eingewirkt?

a) Die Zuwendung zum griechischen Gedanken.

Der Anteil der griechischen Christen an Gott war vollständig und einzig Jesu Werk. So soll es nach dem Urteil des Johannes sein und bleiben. Damit ihre Religion einen festen Grund habe, brauchen sie die Gewissheit, dass Jesus die volle Gemeinschaft mit Gott hat und allen gewährt. Deshalb macht Johannes Jesu Sohnschaft Gottes zum Hauptwort des Evangeliums. Dadurch hört der Grieche, wie sich Gott als Vater an ihm erweist und ihm die Kindschaft Gottes gibt. Johannes urteilte, er habe damit vollständig ausgesprochen, was die Verheissung der Herrschaft Gottes in sich schloss.¹⁾

Auch die Überordnung des Glaubens über die Busse und die Einfassung der Busse in den Glaubensstand hat eine deutliche Beziehung dazu, dass hier zu Griechen gesprochen wird. Denn der Grieche bringt kein deutliches Schuld-bewusstsein an das Evangelium heran, während es der Jude vom Gesetz her hat und dann vollends mit grosser Kraft bekommt, wenn er in dem von seinem Volk Verworfenen den Christus erkennt. Der Grieche hat dagegen bei der Undeutlichkeit seiner sittlichen Begriffe das Böse zwar in sich, aber nicht das Bewusstsein desselben; er hat die Lust am Bösen, nicht dessen Schmerz. Ihm wird daher das Gut vorgehalten, das ihm durch die Erkenntnis des Sohnes Gottes gegeben ist, damit er von hier aus die Abstossung des Bösen gewinne und damit auch die Einsicht erreiche, dass er schuldig ist. Er bewegt sich nicht aus dem Bewusstsein der Schuld hinauf zum Glauben, sondern aus dem Glauben zur Erkenntnis der bösen Art der Welt und nimmt die Finster-

¹⁾ Ev. 3, 3. 18, 37. Auch die Apokalypse macht nicht aus der Formel Königtum Gottes ihren Zentralbegriff; selbstverständlich ist sie ihr bekannt und verständlich, Apok. 11, 15. Vgl. I 372 f.

nis dadurch wahr, dass er in die Gemeinschaft mit dem gebracht wird, der Licht ist. Auch der Weltbegriff des Johannes hat deshalb zu seiner griechischen Arbeit Beziehungen, weil für die Griechen nicht die persönliche Zurechnung der Schuld, sondern das Urteil über das gesamte menschliche Leben die erste Erkenntnis ist, mit der Gottes Verhältnis zu ihnen Klarheit bekommt.¹⁾ Hier befindet sich der einzelne ohne seinen eignen Willen in der Unkenntnis Gottes, in die ihn der gemeinsame Zustand aller versetzt. Erst durch die Berufung zu Jesus wird er von der Abhängigkeit von den Mächten frei, die ihn von aussen her von Gott schieden. Darum erhält erst in der Erkenntnis Jesu die Sünde für ihn ihren ganzen Ernst und Johannes hat nachdrücklich ausgesprochen, dass nur, falls Jesus abgewiesen werde, im vollen Sinne die Schuld entstehe. Vom Standort des Christen aus gesehen verläuft das griechische Leben unter der Herrschaft des Wahns, führerlos ohne Weg und Ziel, als ein Gang im Finsternen. Der Grieche braucht Licht und Johannes sagt ihm, Jesus sei und gebe es, da er durch ihn die Botschaft vom Vater erhält, den er nicht kennt. Zugleich wird von den Griechen das auf der Welt liegende Todeslos oft schmerzhaft empfunden. Sie verstehen es als eine gute Botschaft, wenn ihnen ewiges Leben als erreichbar verkündigt wird, und die Verheissung des Lebens erhält darum vollends Unentbehrlichkeit, weil die Berufung zu Jesus die Pflicht bei sich hat, sich um seines Namens willen zum Sterben bereit zu machen. Das kann die Gemeinde deshalb, weil im Christus das Leben erschien.

b) Der Gegensatz gegen die griechische Kirche.

Die Erwägung des griechischen Bedürfnisses ist aber nur die eine Hälfte des Vorgangs; ebenso bedeutsam ist, wie Johannes seinen Gegensatz gegen die griechische Art empfand und sie bestritt. Johannes hat die griechischen Gedanken nirgends zitiert und widerlegt, auch nicht an den Stellen, wo sein Widerspruch gegen sie kategorisch ist. Die Vorstellungen der Griechen über die Götter und über den geschlechtlichen Genuss werden nie direkt bekämpft. Die

¹⁾ Ein Einfluss des griechischen Interesses an der Natur wird am Johanneischen Weltbegriff gar nicht sichtbar, ebensowenig, als die politische Denkarbeit des Griechen auf die Apokalypse Einfluss gewann.

Johanneischen Schriften beruhen auf der Voraussetzung, dass die Abwendung von den heidnischen Normen in der Christenheit vollzogen sei. Allein der Streit zwischen den griechischen Gedanken und den Normen, die für die Jünger Jesu heilig waren, fand auch in der Christenheit eine Fortsetzung, wofür die gnostische Bewegung das sichtbarste Symptom war, und in dieser Hinsicht hat Johannes seine Stellung mit voller Bestimmtheit ausgeprägt. Denn er hat sich der Neigung, die Gemeinschaft mit Gott durch heilige Dinge zu bewirken, mit radikaler Entschlossenheit widersetzt und jede Versachlichung der christlichen Frömmigkeit unmöglich gemacht. Er hat dadurch das Christentum bei seiner Erstlingsgestalt festgehalten, wie es im Verband der Jünger mit Jesus bestand, wo ihr persönlicher Anschluss an ihn, ihr Vertrauen zu ihm, ihren ganzen Besitz ausmachte. Das ist nicht durch die spätere Situation begründet, steht vielmehr zu dieser in einer so scharfen Gegnerschaft, dass wir Johannes das Bewusstsein um ihren Grund und ihre Notwendigkeit nicht versagen dürfen. Für das zweite christliche Geschlecht war es nicht der nächste Gedanke, dass es in eine persönliche Beziehung zu Jesus treten könne und an dieser den zentralen religiösen Vorgang besitze; es richtet seinen Glauben vielmehr auf die bei ihm vorhandenen religiösen Faktoren, nicht auf den, den man weder sieht noch kennt, sondern auf die jetzt redenden Boten des göttlichen Worts und die jetzt erlangbaren Mittel der göttlichen Gnade, auf die Kirche und ihre Amtsträger, auf die Bibel und die Sakramente, und es entsteht an Stelle der Verbundenheit mit Jesus das Christentum als eine Summe von religiösen Einrichtungen, Lehren und Gnadenmitteln. Diese Bewegung, die weit über die Gnosis übergreift, aber auch im neuen Lehramt und den neuen Gnadenmitteln der Gnostiker sichtbar wird, macht Johannes nicht nur nicht mit, sondern er bringt die ihr widerstehende Überzeugung, dass der Glaube an Jesus die Religion der Christenheit sei, so kräftig zur Geltung, dass wir ihm zuzutrauen haben, er wisse, was er tue.¹⁾ Er hebt den Christen über die Kirche, über den Bischof, über das Sakrament, über die Lehre zu Jesus empor. Auch damit war gegeben, dass die Gottessohnschaft Jesu das Hauptthema

¹⁾ Die Gemeinde soll bei dem bleiben, was sie von Anfang an gehört hat, 1 Joh. 2, 7. 24. 3, 11.

seiner Verkündigung wird. Denn nur sie ermöglicht eine Beziehung zu ihm, die vom Raum und der Zeit frei und für alle erreichbar ist; nur sie macht aus dem Anschluss an Jesus die universale Religion.

Nach der ethischen Seite hin gab die griechische Tradition den Tugendbegriff, der sich sofort vordrängt, sowie der Glaube an Jesus in das »Christentum« verwandelt wird. Johannes hat wieder mit der grössten Klarheit seinen Gegensatz gegen dasjenige sittliche Ideal ausgedrückt, das das Gute in den Erwerb von Tüchtigkeiten setzt, durch die wir unser eignes Wissen und Vermögen steigern. Denn die Johanneische Ethik gibt nichts als den Liebesbegriff, diesen aber mit kategorischer Dringlichkeit. Nicht dass der Glaubende sich selbst bereichere und entwickle, sondern dass er für Jesus und die Brüder lebe, das ist der Erweis seiner Gemeinschaft mit Gott. Nicht einmal die Formeln Wettkampf, Wachstum, Aufbau, die Paulus verwendete, um diejenige Arbeit und Anstrengung zu beschreiben, die auf die Vollendung des eignen Lebens gerichtet werden muss, hat sich Johannes angeeignet. Einem andern Darsteller hätte das apokalyptische Bild leicht den Anlass dargeboten, um die Kirche als die Kämpferin zu beschreiben, die nach dem Siegespreis läuft. Johannes hat aber diesen Gedankengang gemieden. Ebenso wenig wird dem Verlangen nach Glück ein Einfluss auf die Gestaltung der christlichen Normen gewährt. Da Johannes nicht über die ursprüngliche Fassung der Verheissung »ewiges Leben« hinausgeht, so regt er die Hoffnung nicht dazu an, sich mit den eignen Zuständen genussüchtig zu beschäftigen, sondern richtet sie auf das, was Gott schaffen wird. Ebenso ist in der Apokalypse jede genussüchtige Darstellung der kommenden Seligkeit vermieden, so dass ihre Verheissung nur dem, der nach der Herrschaft Gottes verlangte, ein begehrenswertes Ziel beschrieb.

Der Klarheit, mit der Johannes seinen Gegensatz gegen die griechischen Normen durchgeführt hat, entspricht die Tatsache, dass er keine griechischen Denkformen verwendet hat. Das »Wort« hat seine Vorbildungen in der Synagoge, steht dagegen mit der stoischen Urvernunft, die die Welt bildet, nicht mehr in Beziehungen.¹⁾ Denn an eine Ver-

¹⁾ Die Darstellung der Beziehungen, die sich zwischen der platonischen Idee und der aristotelischen Vernunft und dem stoischen Denken

einerleiung der Welt mit Gott denkt Johannes nicht und die Zweiheit von ideeller, vernünftiger und materieller, feuriger Produktionsmacht beschäftigt ihn nicht. Das Johanneische Begriffspaar Licht und Leben ist vom stoischen Begriffspaar Feuer und Denken ganz geschieden, weil es sich nicht auf den Unterschied des natürlichen vom seelischen Prozess bezieht und nicht erklären soll, wie die Formationen der Natur zustande kommen, sondern sich ausschliesslich mit dem beschäftigt, was der Mensch für sein persönliches Leben bedarf und von Gott empfängt. Die Behauptung, nach Johannes sei das Urfeuer in Jesus Fleisch geworden, wäre sinnlos. Denn Johannes hat sich Gott als Person gedacht, und dies gerade dann, wenn er zwischen Gott und seinem Wort unterscheidet und dem Wort unvermindert die Gesamtheit des göttlichen Lebens, das volle Gottsein, zuschreibt. Dagegen ist die Vermutung vielleicht richtig, dass Johannes erwartete, er verdeutliche durch den Begriff »Wort« den Griechen die Einheit Jesu mit dem Vater und erleichtere ihnen das Verständnis dafür, warum ihr Zutritt zu Gott durch den Glauben an den Menschen Jesus geschieht. Denn die, die an der griechischen Bildung teilhatten, konnten mit der Formel »Logos« den Gedanken an die alles durchwaltende göttliche Regierung verbinden und mit ihr aussprechen, was an der Natur und am Menschen göttlich sei.¹⁾ Gegen die griechischen Nachwirkungen schützte Johannes seinen Gedanken dadurch, dass er dem Wort den Inhalt einzig durch die Geschichte Jesu gibt. An ihm soll die Gemeinde erkennen, was Gott als sein ewiges Wort bei sich hat, durch das er die Welt schuf, regiert und zu sich führt. Dadurch waren die griechischen Gedanken über Gottes Einheit mit der menschlichen Vernunft und mit dem Naturprozess abgewehrt.

c) Die Bekämpfung der Gnosis.

Ebenso wenig wird eine Verwendung gnostischer Gedanken bei Johannes sichtbar. Er warf dieser Frömmigkeit vor, dass sie weder den Glauben noch die Liebe noch einerseits, der Gotteslehre der griechischen Synagoge andererseits herstellten, gehört nicht in die Wiedergabe des Johanneischen Worts, sondern in die Geschichte des Judentums.

¹⁾ Die Verwendung der Johanneischen Sätze über das Wort in der Kirche des zweiten Jahrhunderts schlägt diese Richtung ein.

die Hoffnung habe, und sah in ihrem Angriff auf Jesus die sie von Gott trennende Schuld. Er ging darum in seiner Verurteilung der Gnosis weit über Paulus hinaus, obwohl schon Paulus die Gefahr, in die sie die Gemeinden bringt, als gross beurteilte und die sittliche Zerrüttung der Kirche von ihr erwartete. Paulus stellte aber die Bewegung noch nicht in einen weltgeschichtlichen Zusammenhang hinein, sondern beurteilt sie als eine Angelegenheit der Christenheit; er war ihretwegen in Sorge für sein eigenes Werk, für die von ihm gesammelten Gemeinden. Johannes stellt dagegen die falsche Prophetie zum Antichrist. Nach seinem Urteil überträgt der Kampf weit den Bereich einer innerkirchlichen Spaltung oder einer theologischen Diskussion, so dass er nicht nur durch Lehrarbeit entschieden werden kann. Hier stehen Willensgegensätze gegeneinander, zwischen denen die Machtthat Gottes die Entscheidung gibt.¹⁾ Darum wird die Sicherung der Gemeinde gegen die Gnosis auf seinem Standpunkt nicht dadurch bewirkt, dass einzelne gnostische Vorstellungen erörtert werden,²⁾ sondern dadurch, dass die fundamentalen Funktionen der christlichen Frömmigkeit, der Glaube, die Liebe, die Hoffnung, begründet und gestärkt werden. In diesem Sinn ist jedes Wort bei Johannes, in der Apokalypse und im Evangelium so gut wie in den Briefen, durch den Gegensatz gegen die Gnosis bestimmt, nicht aber so, als ob

¹⁾ Der Fortschritt in der gnostischen Bewegung wirkt auf ihre verschiedene Beurteilung ein. Bei Paulus treten die gnostischen Gedanken innerhalb der Christenheit hervor. Johannes kennt bereits die Tatsache, dass die Gnosis dadurch, dass sie aus den Gemeinden hinausgedrängt wurde, nicht zerfiel, sondern dazu überging, mit den christlichen Gemeinden konkurrierende Gemeinden herzustellen. — ²⁾ Die Stücke des Evangeliums, von denen man etwa sagen kann, sie seien durch apologetische Erwägungen mitbestimmt, erheben sich jedesmal weit über die besonderen gnostischen Meinungen. Bei Kap. 6 wird Johannes an den Anstoss denken, den das Essen des Leibs Jesu und das Trinken seines Bluts, wie es die Gemeinde übt, erregt. Aber dieser Anstoss war so alt und allgemein als die Feier des Abendmahls, in Jerusalem so stark vorhanden wie in Ephesus, bei einem gewöhnlichen Christen wie bei denen, die an der gnostischen Frömmigkeit Anteil hatten. Der Kampf der Juden gegen Jesus und sein Kreuz wird durch ihren Streit gegen Gott erklärt; aber diese Frage, warum Jesus von seinem Volk gerichtet worden sei, begleitete die christliche Verkündigung überall. An Pilatus wird gezeigt, dass er mit Verachtung der Wahrheit und knechtischem Sinn Jesus verurteilt habe; aber der Kampf mit den römischen Regenten war überall im Gang.

er seinen eignen religiösen Besitz erst durch den Kampf mit ihr empfinde, da seine Aussage nicht zu beseitigen ist, dass er das Erbe Jesu verteidige. Die Kraft, die er in die Abstossung dieses Gegensatzes legte, beruhte auf der Kraft, mit der er sich das von Jesus Empfangene aneignete und bewahrte.

Jeder Kampf schafft auch positive Erträge, da er zur Begründung und Vertiefung der als Wahrheit festgehaltenen Sätze führt. Sie liegen uns in der Klarheit und Kraft vor, mit der Johannes die Grundformen der christlichen Frömmigkeit, den Glauben und die Liebe, der Gemeinde zu verdeutlichen vermag. Dagegen schuf er keine Denkformen, die sich von seinem Standort aus mit den Fragen der Gnosis beschäftigten und für sie die Antwort suchten, eben weil er der Verwechslung des Glaubens an Jesus mit einer Spekulation, die die Gemeinschaft mit Gott bewirken will, widerstand. Die Aussagen über Gott, dass er Geist und Liebe sei, haben mit der Gnosis nichts zu tun, sollen sie vielmehr widerlegen, da durch den Geist die Wahrheit, nicht die spekulierende Phantasie, zum Grund der Frömmigkeit wird und durch die Liebe die Gnosis, die schon durch ihre Erkenntnisse den Anteil an Gott zu besitzen meint, verworfen wird, weil nur der Gott kennt, der die Liebe hat. Das bewährt sich auch daran, dass die trinitarische Fassung des Gottesgedankens bei Johannes nicht zur Formel führt und mit keiner Spekulation verbunden ist, weiter daran, dass jede spekulierende oder praktische Beschäftigung mit der Geisterwelt fehlt.¹⁾ Über Gottes Verhältnis zur Materie und zur Natur wird überhaupt nicht gesprochen. Zur Regelung unserer Beziehungen zur Natur genügt Johannes der Schöpfungsgedanke. Nicht einmal dasjenige Geheimnis, das er beständig als die Grundlage der christlichen Frömmigkeit braucht, die Gegenwart des Christus und die Geburt aus Gott, führen ihn zu irgend welchen Theorien. Die gnostischen Bemühungen, den Gottesgedanken durch diejenigen Vorstellungen zu beleben, die uns die Natur verschafft, bewogen Johannes nicht zu parallelen Bildungen. Er spricht einzig vom personhaften Leben und bleibt auch dann, wenn er die leiblichen Funktionen, Zeugen, Essen,

¹⁾ Der Engelname Michael war Johannes durch die Schrift gegeben. Abaddon (Apollyon), Apok. 9, 11, ist kein Eigenname eines Geists, sondern steht neben Tod und Hades, 6, 8. 20, 13. 14.

Trinken, dazu benützt, um die Gabe Jesu zu beschreiben, bei dem stehen, was zum menschlichen Leben gehört. Die Darstellung des Christus durch den von Gott für sich gepflanzten, Frucht schaffenden Weinstock beruht nicht erst auf einer gnostischen Anregung, sondern benützt ein von der Schrift gegebenes und deshalb weit verbreitetes Bild. Vom Restaurationsgedanken, durch den die Gnosis die Schöpfung mit der Erlösung zu einer spekulativen Einheit verband, indem sie die Schöpfung durch einen Fall beschädigt werden, vielleicht gar durch einen Fall entstehen lässt und nun dem Christus das Amt zuteilt, das zu beseitigen, was an der Schöpfung fehlerhaft und widergöttlich geblieben sei, ist Johannes nicht berührt. Aszetische Regeln oder irgendwelche Methoden der Selbstheiligung gibt es bei ihm nicht. Während die das Heil verleihende Theorie bei der Gnosis gewöhnlich eine Unsterblichkeitslehre ist, hat Johannes keine solche und rechnet es nicht zu seinem Beruf, die Christenheit darüber zu unterweisen, was der Seele nach dem Tod begegne und was sie dann zu tun habe.

Nur bei dem, was man die Metaphysik des Johannes heissen kann, bei der Unterordnung der zeitlichen Vorgänge unter das ewig Bestehende und bei der Zusammenfassung der Verheissung Jesu in die Formel Licht und Leben, ist die Erwägung möglich, ob nicht Johannes damit der gnostischen Frömmigkeit entgegenkommen und der Gemeinde zeigen wolle, dass die von ihr vertretenen Überzeugungen ihr das auch gewähren, was die Gnosis mit ihren Mitteln sich verschaffen will. Dann wird man etwa sagen: Johannes habe der Gnosis, weil sie den religiösen Vorgang aus einer Metaphysik ableitete, die ihn mit den Grundverhältnissen des Weltalls verknüpft, den Satz entgegengehalten, dass uns das wahrhaft Seiende, das Vor- und Nachweltliche, in Jesus gegeben sei und dass sich mit dem Zutritt zu ihm oder mit der Entfernung von ihm das wahre Wesen des Menschen enthülle. Sodann habe er, weil der Gnostiker im Wahn und im Tod die Übel sah, denen seine Religion abhelfen will, und in der Wandlung des Bewusstseins durch die Mitteilung der richtigen Erkenntnis den Erlösungsvorgang fand und den Nutzen seines Dogmas und seiner Heiligungsmethode in die Sicherung des unsterblichen Lebens setzte, dem gnostischen Licht und Leben dasjenige entgegengesetzt, das die

Gemeinde von Jesus empfängt. Dann wird aber alles das als Abwehr der Gnosis gedeutet, was die Johanneische Botschaft mit dem griechischen Denken in Verbindung bringt. Nicht erst gnostische Religionsstifter haben den Griechen das Verlangen nach der Erkenntnis und dem Leben gegeben und das Bestreben, in Jesus Gott ganz und Gott nur in ihm erkennbar zu machen, beantwortete die erste Frage, die der Grieche immer und notwendig der Verkündigung Jesu entgegenstellte, wodurch diese Geschichte ihn berühre und ihm zur Religion ver helfe. Aus der religiösen Schätzung Jesu, die Johannes nicht nur aus polemischen Motiven besitzt und vertritt, entstand aber auch die Johanneische Metaphysik, die Kraft, mit der er den Ewigkeitsgedanken auf Gottes Verhältnis zu Jesus und zu den Glaubenden anwendete. Weil Gott in ihm offenbar ist, darum ist in ihm das enthüllt, was im Anfang war und das immer Wirkliche ist. Da sich die Aussagen des Johannes nirgends direkt und deutlich mit gnostischen Thesen beschäftigen, entzieht es sich völlig der Beobachtung, in welchem Mass ihn bei der Darstellung Jesu bestimmte gnostische Einreden und nicht nur die Rücksicht auf das immer vorhandene griechische Bedürfnis bewegt haben.

12.

Das jüdische Erbe bei Johannes.**a) Die Trennung vom Judentum.**

Indem Johannes Jesus als das ewige Wort beschreibt und die Vollständigkeit seiner Sohnschaft Gottes erkennbar macht, scheidet er sich und die Kirche vollständig vom Judentum. Die Wichtigkeit dieser Sätze beruht nicht nur darauf, dass sie den Griechen die Berufung zu Jesus gewähren, sondern zugleich darauf, dass sie dem Juden seine Schuld und Not zeigen und das Urteil, das gegen ihn ausgesprochen wird, begründen. Wie der Grieche im Glauben an Jesus die Gemeinschaft mit Gott gewonnen hat, so hat sie der Jude durch die Verwerfung Jesu verloren; denn Jesus ist der Sohn. Darum ist Johannes nicht nur von einzelnen jüdischen Gruppen und besonderen Formen ihres Gottesdiensts getrennt, sondern vom Judentum als Ganzem, weil die Verwerfung Jesu, die ihm als die Tat des als Einheit handeln-

den Volks erscheint, alles, was es sonst besitzt, wertlos macht. Darum rechnet Johannes die Judenschaft zur Welt und zeigt an ihr die Geschiedenheit der Welt von Gott mit besonders beweiskräftiger Deutlichkeit. Dieser Nachweis war nicht nur deshalb nötig, weil er selbst aus dem Judentum hervorging und weil die Gemeinden vom Judentum bekämpft wurden, sondern vor allem deshalb, weil die kanonische Geltung des Alten Testaments den Nachweis verlangte, wie und warum es mit Israel zu Ende ging. Das hat zur Folge, dass Johannes zur Regelung seines Verhältnisses zum Gesetz nur die Erwägung bedarf, dass das Gesetz nicht durch Jesus, sondern durch Mose gegeben sei, womit seine Bedeutung für die endet, die an Jesus glauben, da sie durch ihren Glauben vollständig und allein mit ihm verbunden sind. Sie finden bei ihm, nicht anderswo, die Gnade und die Wahrheit.¹⁾

b) Der Gegensatz gegen Philo.

Die Trennung vom Judentum schied ihn auch völlig von der alexandrinischen Form der jüdischen Theologie, von der er noch weiter als vom Rabbinat Jerusalems entfernt war, weil ihn all das, was seinen Gegensatz gegen die Gnosis begründete, zugleich auch von den Alexandrinern schied. Er hat daher mit Philo in den für Philo entscheidenden Gedanken gar keine Gemeinschaft, weshalb es eine Torheit war, vom Einfluss der Philonischen Kommentare zum Penta-teuch auf Johannes oder in unbestimmterer Fassung vom Einfluss einer Philonischen Richtung oder Schule auf ihn zu sprechen. Der Gegensatz zwischen der Körperlichkeit der Natur und der rein intelligiblen Seinsweise Gottes beschäftigt Johannes gar nicht; er ist aber für Philo das Fundament seiner Theorie. Da Johannes von der Tugend nichts weiss, ebenso wenig von aszetischen Methoden, so fällt die ganze Philonische Moral. Dass das Evangelium den Glauben über alle andern religiösen Funktionen setzt und dass der Brief die Liebe über das ganze Werk stellt und dass die Apokalypse an die Gemeinde den Anspruch stellt, dass sie für Gott zu sterben vermöge, nichts von dem stammt aus Philo. Falls Johannes überhaupt je Philonisches gelesen hat, so verneinen die Johanneischen Sätze die Philonische Frömmig-

¹⁾ Joh. 1, 17.

keit genau so vollständig wie die der Gnosis. Ebenso fremd ist Johannes die Philonische Logik, die Wertung der abstrakten Vorstellung als der reinen Erkenntnis, die die Auflösung der Geschichte in Ideen zur Folge hat. Auf dem Standpunkt des Johannes bedeutet sie sowohl an der alttestamentlichen als an der neutestamentlichen Geschichte die Zerstörung dessen, was sie für ihn zur Offenbarung macht. Mose ist ihm nicht die Darstellung einer Idee, sondern der, mit dem Gott geredet hat, wahrscheinlich auch der, der jetzt noch vor Gott lebt.¹⁾ Ebensowenig stellt Jesus eine Idee dar, sondern ist dadurch der Retter der Welt, dass er lebt, spricht und wirkt. Die Vorstellung »Idee« ist Johannes überhaupt unbekannt; sein Wahrheitsgedanke hat seinen Gegensatz in der Lüge und wird darum entstellt, wenn er auf den Philonischen Gegensatz zwischen der Idee und der körperlichen Welt umgebogen wird. Demgemäss hat Johannes nicht eine einzige allegorische Auslegung der Schrift. Seine Deutungen beruhen umgekehrt auf der absoluten Gültigkeit des Wortlauts und sind der Form nach mit denen der Palästinenser verwandt. Mit der Philonischen Logik fällt die Philonische Mystik. Die Auflösung der Geschichte in eine Allegorie bewirkt bei Philo, dass die Religion für ihn im inneren Verlauf des seelischen Lebens entsteht, in dem sich Momente der Ergriffenheit durch Gott einstellen. Dazu ist der Johanneische Glaube ein vollständiger Gegensatz, weil der Glaube nicht innerhalb des menschlichen Ichs, sondern durch den Empfang des Jesus bezeugenden Worts entsteht. Als Mystiker ist Philo religiöser Eremit; er braucht die Gemeinde nicht, um seine Gemeinschaft mit Gott zu vollenden. Bei Johannes besteht das Werk des Christus darin, dass er die Gemeinde schafft. Durch die Ideenlehre und die Mystik entsteht bei Philo eine Zersetzung des Personbegriffs; zur Benennung Gottes bevorzugt er neutrale Kategorien, »das Seiende« und ähnliches, während er den Willen im Gottesgedanken zurückdrängt, und im Selbstbewusstsein gefährdet er die Einheit des Personlebens durch einen Pluralismus von Kräften und Prozessen stark. Sinnliches, Vernünftiges, Übervernünftiges treten gegeneinander in eine gegensätzliche Spannung. Bei Johannes ist der Persongedanke in der Aussage über Gott, über den Christus und

¹⁾ Ev. 9, 29. 5, 45.

über den Christenstand die regierende Kategorie. Sein Gott will, sein Christus handelt, sein Christ ist in der Einheit seines Lebensstands aus Gott geboren. So wenig die Formel: das Wort ward Fleisch, bei Philo Raum hat, ebenso wenig die andere: Kinder Gottes, die aus Gott erzeugt sind, weil hier und dort Gottes Gemeinschaft einem echten Menschenleben in seiner Gesamtheit und Einheit zuerkannt ist, was Philo nicht zulassen kann. Der Unterschied erscheint mit fester Konsequenz auch in der Eschatologie. Johannes lehrt Auferstehung; Philo hat dagegen eine Unsterblichkeitslehre, die mit physiologischen Theorien verwoben ist, mit der ätherischen Art der Vernunft und dem Abstieg und Aufstieg der Seelen in der Luft. Von dergleichen ist bei Johannes nichts zu sehen.

Spricht Philo vom göttlichen Logos, so denkt er dabei an die Denktätigkeit Gottes. Sein Logos ist der Weltgedanke, daher der Bildner derjenigen Gedanken, die mit plastischer Macht die Seelen und die Natur gestalten. Er steht dadurch in enger Beziehung zur griechischen Logoslehre. Die Johanneischen Sätze über das Wort entstehen nicht aus der Frage, wie die Natur ihr intelligibles Element und die Vernunft ihre auf die Dinge anwendbaren Denkformen erhalte, sondern bei ihm ist das Wort der Mittler des göttlichen Handelns bei der Schöpfung der Welt wie bei der Berufung der Gemeinde. Vom Philonischen »zweiten Gott«, der deshalb nötig ist, weil Gottes abstraktes Sein nur durch ein Mittelwesen die Beziehungen zur Wirklichkeit gewinnt, da diese durch ihre Körperlichkeit von Gott geschieden ist, weiss Johannes nichts. Sogar die bei Philo häufige Verknüpfung von Logos und Bild fehlt, obwohl sie eine exegetische Basis hat und zum jüdischen Erbe Philos gehört. Sie liess sich darum von allen Philonischen Sätzen am leichtesten mit der christlichen Überzeugung vereinen; aber nicht einmal dieser Gedanke, der zudem schon bei Paulus eine Parallele hat, liegt bei Johannes vor.

Philos Verwendung des Logosgedankens ist nicht deshalb für das Verständnis des Johannes wertvoll, weil Johannes seinen Gedanken aus Philo geschöpft hätte, sondern deshalb, weil aus der reichen Arbeit der griechischen Synagogen nahezu nichts auf uns gekommen ist als die Philonischen Traktate, so dass sie uns einen Einblick in die Frömmigkeit

und Theologie der griechischen Juden verschaffen, den uns keine andere Quelle gewährt. Wir erfahren durch Philo einigermassen, wie man auch in den griechischen Synagogen von Jerusalem und Ephesus vom göttlichen Wort gesprochen hat, und das ist weder für die Sätze des palästinensischen Rabbinate über das göttliche Wort noch für die Johanneische Darstellung Jesu bedeutungslos. Die weit verzweigte Geschichte des Begriffs »Wort« macht deutlich, dass der Eingang des Johanneischen Evangeliums missdeutet wird, wenn er als eine private Spekulation des Johannes, als ein Versuch, sich eine eigne Theologie zu verschaffen, betrachtet wird. Es gilt auch hier die für die ganze apostolische Arbeit zutreffende Regel, dass sie solche Denkformen benützte, die zwischen den christlichen Lehrern und ihren Hörern Gemeinsamkeit und Verständnis herstellten, weil sie nicht willkürlich geformt, sondern geschichtlich gewachsen sind.

c) Die Benützung der palästinensischen Tradition.

Mit der palästinensischen Überlieferung bewahrte Johannes in den Sprach- und Denkformen eine grosse Gemeinsamkeit. Die in Palästina beständig gehörte Doxologie: »Gepriesen sei der, durch dessen Wort alles ward,« steht nach Form und Inhalt ungleich näher bei Joh. 1, 3 als alle Philonischen Betrachtungen. Der erste Satz des Evangeliums kombiniert 1 Mos. 1, 1 mit Prov. 8, 30; diese Kombination stammt aus der palästinensischen Auslegung.¹⁾ In der Weise, wie er über die Welt und ihren Fürsten, über den Vater und seine Liebe zur Gemeinde, über den Anwalt, der für die Sündigen die Verzeihung bei Gott sucht, über die Herrlichkeit Gottes, die wir suchen sollen, über das ewige Leben und die Auferstehung am letzten Tag spricht, setzt er deutlich die palästinensische Sprechweise fort. Dass es nötig sei, eine eigene christliche Sprache zu schaffen, die sich von der jüdischen unterscheide, davon weiss Johannes nichts und kein Jünger Jesu konnte auf diesen Gedanken kommen, nachdem Jesus selbst mit dem in der Gemeinde vorhandenen Wort- und Gedankenkreis seine Arbeit getan hatte.

Das Mass, nach dem die Apokalypse über die Aufnahme

¹⁾ Die Tradition hat die Vereinigung beider Schriftstellen auch zu Philo getragen; um sie aber bei ihm zu finden, bedurfte es eines scharfen Auges, da er ja ausschliesslich den Pentateuch kommentiert.

oder Ablehnung der jüdischen Vorstellungen entscheidet, liegt deutlich in ihrer Beziehung zur Schrift.¹⁾ Die übernommenen Begriffe haben ihre Wurzeln immer irgendwie in der Schrift. Darum haben sich diese Gemeinsamkeiten mit dem Judentum für das Bewusstsein des Johannes nicht als etwas Fremdes neben das gestellt, was er von Jesus empfangen hat. Denn die Schrift und der Christus waren für die Gefährten Jesu nicht gegeneinander streitende Autoritäten, sondern haben denselben Grund und dienen demselben Ziel. Johannes bewährte aber auch an der Schrift, dass er die Freiheit besitzt, die Jesus seinen Jüngern gab. Obwohl es deutlich ein Ziel der Apokalypse bildet, die alttestamentliche Weissagung dadurch zu erneuern, dass sie in die Zusammenhänge hineingestellt wird, die für die Gemeinde jetzt Wichtigkeit und Verständlichkeit haben, so zeigt sie doch nirgends eine an den Buchstaben gebundene Ängstlichkeit. Sie hat kein ausdrückliches Zitat und die alttestamentlichen Bilder, die sie benützt, erneuert sie frei. Die Tiere, die Ezechiel zu Gottes Wagen stellt, finden sich nicht in derselben Gestalt wieder, die sie beim Propheten haben, sondern jede Tierfigur ist für sich ein eigenes Wesen. Von den vier Tieren bei Daniel kommt bei Johannes nur ein einziges vor und neben ihm ein neues, zu dem die Weissagung Daniels keine Veranlassung gibt. Die Messung des Tempels geht von Ezechiel aus; aber die Handlung des Johannes tritt zugleich in einen deutlichen Gegensatz zu dem, was Ezechiel tut; denn Johannes scheidet durch die Messung das, was am Tempel der Zerstörung verfällt, von dem ab, was bleiben wird, während Ezechiel nicht den Abbruch, sondern den Aufbau des Tempels verheisst. Demgemäss hat das himmlische Jerusalem keinen Tempel, während der Strom, der durch die Stadt fliesst, wieder auf Ezechiel beruht. In der Christen-

¹⁾ Aus der Tradition stammen: die alte Schlange, der zweite Tod, die Wiederholung des Liedes Moses in der Ewigkeit, das Erscheinen der Lade, die Speisung der verklärten Gemeinde mit Manna, der himmlische Altardienst, die Wiederholung der ägyptischen Plagen, die neue Sendung der beiden Zeugen nach Jerusalem, die Darstellung der Rettung der Gemeinde als Flucht in die Wüste, die Erwartung der Parther als der Rom strafenden Macht, die Deutung der gegen Babel und Edom gerichteten Weissagung auf Rom, die Verwendung des Begriffs Braut für die Gemeinde. Hier ist überall zugleich ein exegetisches Motiv erkennbar, das die Benützung der vorhandenen Vorstellungen unterstützt.

heit weissagte man in der Gewissheit, dass das alte prophetische Wort eine Erneuerung bedürfe, nachdem die Ankunft des Christus ihm die Erfüllung, zugleich aber auch eine Erweiterung gebracht hatte, die den Gesichtskreis der vorchristlichen Gemeinde völlig überschritt.

13.

Johannes und Matthäus.

Der älteren Form des evangelischen Berichts bleibt Johannes dadurch nah, dass auch bei ihm Sprüche und Werke Jesu das Mittel sind, durch das er der Gemeinde die Kenntniss Jesu verschafft. Aber schon in der Form unterscheidet sich sein Bericht vom älteren dadurch, dass die Sentenzen und Erzählungen nicht mehr isoliert jede für sich ihren eignen Gedanken aussprechen, sondern in einen einheitlich das Ganze bestimmenden Gedanken hineingestellt sind, der mit den Reden Jesu auch die geschichtlichen Stoffe umfasst, da Johannes an den Werken Jesu denselben Willen sichtbar macht, den er durch die Worte Jesu bezeugt. Auch der die Form der Darstellung verändernde Unterschied ist mit dem Übergang der evangelischen Verkündigung aus der jüdischen Gemeinde zu den Griechen zusammenzubringen. Der Aufbau des Berichts aus einzelnen Sentenzen und Werken war so lang die gegebene Methode, als die Gemeinde in denselben Verhältnissen stand, in denen die Arbeit Jesu geschehen war, solange auch sie mit Pharisäern und Sündern, mit Aussätzigen und Besessenen, mit Widersachern und Jüngern im Verkehr stand und daher durch das Evangelium unmittelbar hört, was sie ihnen als den Willen Jesu sagen soll, und solange aus der in ihr lebendigen Erinnerung für diese abgekürzten Berichte die Auslegung jederzeit zu schöpfen war. Es gibt nicht Anlass zur Verwunderung, dass auf dem griechischen Boden die in den Bericht hineinzulegende Auslegung stärker hervortrat. Johannes hat sie der Gemeinde dadurch dargeboten, dass er aus allen einzelnen Stücken die Glieder eines zusammenhängenden Gedankengangs macht, so dass bei ihm der eine Vorgang den andern, die eine Rede die andere erklärt.

Der innere Unterschied zwischen den Gemeinden übte aber auch auf den Inhalt des Evangeliums einen starken

Einfluss aus. Matthäus schreibt in der Voraussetzung: seine Leser haben eine befestigte Gewissheit Gottes, da sie nicht erst von Jesus und seinen Boten ihre Religion bekommen, sondern Gott kennen. Mit dem Juden hat der Evangelist nur darüber zu reden, ob er Gott gehorche, und er hat ihm zu sagen, dass er ihm nicht gehorcht, wohl aber durch Jesus gehorchen lernt. Mit den Griechen, deren Gedanke und Liebe erst durch die Kenntnis Jesu die Richtung auf Gott erhalten hatte, sprach Johannes nicht mehr so. Er zeigt ihnen, warum sie Gott durch Jesus kennen und warum ihnen die Kenntnis Gottes nur durch Jesus gegeben wird.

Der Antrieb, den die Arbeit eines Mannes seinem Denkkraft gibt, und der, den ihm seine eigne inwendige Geschichte und Eigenart verschafft, vereinen sich zu einem einheitlichen Effekt.¹⁾ Auch Johannes hat an die Bedeutung erinnert, die der Verlauf seiner Lebensgeschichte für seine Gemeinschaft mit Jesus und damit für seine ganze apostolische Arbeit besass; denn er hat seinen Bericht mit der Erzählung begonnen, wie er selbst den Anschluss an Jesus fand.²⁾ Er war nicht wie Matthäus vorher im Streit mit der Gemeinde und mit Gott gewesen. Gleich im Anfang begegnete ihm Jesus und nun glaubte und liebte er. Nun aber entstand auch für ihn der Bruch; denn in der Gemeinschaft mit Jesus hat er sich, wie er ohne Übertreibung sagt, von der Welt, von allen, getrennt.³⁾ Für eine historische Betrachtung ist es wohl verständlich, dass bei Jesus Männer entstanden, die einen gehärteten, befestigten Willen hatten, zur Tat entschlossene Männer, deren höchster Besitz in Pflichtformeln bestand,

¹⁾ Der Versuch, die beiden Antriebe für die Beobachtung zu isolieren, flöge weit über das hinaus, was der geschichtlichen Beobachtung erreichbar ist. — ²⁾ Joh. 1, 35—40. — ³⁾ In die Beobachtung der Beziehungen, die die Bücher zur Geschichte ihrer Verfasser haben, mengt sich leicht ein entstellender Gedanke ein, den uns moderne Analogien zutragen. An eine durch absichtliche Reflexion gestärkte Tendenz, sich selbst auszusprechen und die eigne Individualität geltend zu machen, ist nicht zu denken. Die Normen, die den Jüngern als heilig galten, verboten solche Tendenzen; deshalb wird nie der Evangelist der Gegenstand seines Berichts und seine Persönlichkeit drängt sich nicht vor. Die Beziehungen zwischen dem Mann und seinen Gedanken, zwischen seiner Geschichte und seinem Buch, entstehen nicht durch egoistische Erwägungen, sondern setzen sich unmittelbar durch. Dagegen wurde mit bewusster Absicht auf die Lage und das Bedürfnis der Gemeinde geachtet, für die die Arbeit geschieht.

wie sie uns die Sentenzen des Matthäus geben. Es ist aber ebenso verständlich, dass es unter den mit Jesus Verbundenen solche gab, die im Glauben an ihn das Höchste erkannten, was sie ihm verdankten. Die Teilung der Frömmigkeit in das Werk und in den Glauben, die sich so scharf voneinander unterscheiden und doch einander so unentbehrlich sind, ist wesentlich am Unterschied mitbeteiligt, der die beiden Berichte über Jesus trennt. Die beiden Grundformen des christlichen Wollens traten aber nicht gesondert, nacheinander oder abwechselnd im Jüngerkreis hervor und bestritten einander nicht. Aus dem königlichen Willen Jesu, aus seinem Amtsgedanken und aus seiner Arbeit für sein Volk erwuchsen die Normen, die Matthäus als sein Erbe bewahrt; aus dem eigenen inneren Besitz Jesu, aus seiner freudigen und ruhigen Gewissheit Gottes, in die er auch die einführte, die er zu sich berief, entstand der Glaube des Johannes.

Indem er seinen Bericht neben den synoptischen stellte, den er kannte, wiederholt sich derselbe Kontrast mit verstärkter Deutlichkeit, den schon Matthäus dadurch in sich trägt, dass er den Bericht über die Werke Jesu auf die Bergpredigt, den gnädigen Christus auf den gebietenden, den glaubenden Aussätzigen und Heiden auf den zum Gehorsam und Werk verpflichteten Jünger folgen lässt.¹⁾ Der Gedanke, für diesen Kontrast sei eine theoretische Ausgleichung nötig, hat für Johannes nicht existiert, wie er ja auch den in seinem Brief formulierten Gedankengang ohne Ausgleichung neben seine Darstellung Jesu setzt. Seine Arbeitsweise ist durch die Voraussetzung bestimmt, dass sich da, wo der Glaube an Jesus begründet sei, alles einstelle, was den Christen macht. Ungehorsam und Glaube gelten als unvereinbar; wer an ihn glaubt, der hält sein Wort.

¹⁾ Die Methode, durch den Kontrast die Tiefe der Ereignisse sichtbar zu machen, ohne dass eine Ausgleichung dazu gefügt wird, bestimmt auch im einzelnen die Darstellung. Neben dem synoptischen Satz: sogar der Täufer zweifelte, steht der Johanneische: der Täufer verkündete das Amt Jesu und wegen seines Zeugnisses schlossen wir uns an Jesus an; neben dem synoptischen: Jesus tat seine Arbeit in der Verborgenheit in Galiläa, der Johanneische: er hat Jerusalem in voller Offenheit die Entscheidung möglich gemacht, neben dem synoptischen: die Samariter verachteten ihn, der Johanneische: Samariter nahmen ihn glaubend auf, neben dem synoptischen: in Gethsemane errang sich Jesus die Gewissheit, der Johanneische: in Gethsemane hat er uns geschützt.

Bei Matthäus gestaltet der Christusgedanke die Erzählung, weil der Jude Gott dadurch gehorcht, dass er dem Christus gehorcht, bei Johannes der Sohnesgedanke, weil der Mensch Gott dadurch kennt, dass er den Sohn kennt. Darum hat Matthäus an der Entsagung Jesu sein Thema, weil an ihr erkannt wird, mit welchem reinem Sinne Jesus seine Herrschaft begehrt und bewirkt, Johannes an Jesu Herrlichkeit, weil seine Gemeinschaft mit dem Vater, durch die er Gott offenbart, seine Herrlichkeit ist. Darum ist für Matthäus die Verheissung der neuen Ankunft Jesu sein wichtigstes Wort, da er sich dann als den Christus offenbaren wird, für Johannes seine gegenwärtige Einheit mit dem Vater und mit den Glaubenden, da er durch sie alle zu Gott führt. Darum hat bei Matthäus die Verheissung, dass der Jünger zum Täter des göttlichen Willens werde, die erste Stelle; denn das Neue, was der Jude von ihm hört, ist, wie er Gott untertan wird; bei Johannes sagt dagegen die Botschaft Jesu, dass wir das Leben empfangen, weil das Leben Gottes Gabe ist und Gott an seiner Gabe offenbar wird. Darum besteht für Matthäus der Christenstand in der Umkehr, durch die der Mensch nicht seinen eignen boshaften Willen, sondern den guten Willen Jesu tut, bei Johannes im Glauben, durch den Jesu Wort für den Menschen gültig wird. Darum macht Matthäus am Jünger wahrnehmbar, was Jesus will und herstellt, während Johannes am eignen Verkehr Jesu mit Gott den Gegenstand seiner Darstellung hat; denn dadurch entsteht der Glaube an ihn.

Bei Matthäus ist Jesus Israelit und Matthäus ist es auch. Er sagt Israel, dass der Christus bei ihm war und um seinetwillen starb. Wie der Christenstand bei ihm im Handeln besteht, so erfüllt auch Jesus seinen Beruf durch die Tat. Er erwirbt sich und den Seinen den Anteil an Gottes Herrschaft. Daraus entsteht sein Kreuzeswille und ebenso die Bedeutung seiner Auferstehung. Er zahlt sterbend den Preis, löst die Haft der Gebundenen und verschafft ihnen die Vergebung bei Gott. Er gewinnt durch seine Auferstehung das Vermögen, seine Boten in die Welt zu senden, stets bei ihnen zu sein und in der Herrlichkeit wieder zu kommen. Der kausalen Macht seines Handelns entspricht die Realität seines Leidens. Er steht in der Versuchung, ruft Gott als seinen Retter an und trägt die ganze Schwere des Schmerzes in seinem Bewusstsein. Bei Johannes hat er alles; denn er

hat Gott. Darum ist auch sein Kreuz die Offenbarung seiner Herrlichkeit, da er mit seinem Tod beweist, dass er aus Gott ist und darum die Welt verlässt und sich dennoch von den Seinen nicht trennt. Während Matthäus den Christus nah an die Gemeinde heranbringt, weil er wirkt, kämpft und leidet wie sie, stellt ihn die Einheit mit dem Vater, die Johannes an ihm zeigt, über den menschlichen Lebensstand empor.

Die Verbindung, in die Matthäus Jesus mit Israel bringt, macht aber gleichzeitig die Trennung, die zwischen Jesus und Israel besteht, deutlich und tief. Der Zorn Jesu wird sichtbar und verwirft den menschlichen Willen, und die Furcht vor seinem Gericht wird ein wesentliches Merkmal der christlichen Frömmigkeit. Johannes hat den Gegensatz Jesu gegen den menschlichen Willen nicht verhüllt und das Christusbild nicht verweicht. Aber über dem Urteil Jesu, das den Menschen richtet, stehen die Sätze, die seine Notwendigkeit und seinen Grund aussprechen. Der, der im Vater ist, kann nicht lieben, was der Mensch liebt, sondern schafft den Menschen, der aus Gott geboren ist. So tritt über die einzelnen Konflikte mit ihrer verwundenden Schärfe der alles begründende grosse Gegensatz, der zugleich das Gut wahrnehmbar macht, um deswillen Jesus jedes Opfer zu verlangen berechtigt ist. Als der, an dem wir Gott erkennen, ist er dem Menschen auch wieder nah und durch nichts von ihm geschieden. Denn der in Gott Seiende hat zum inwendigen Wesen des Menschen die unmittelbarste Beziehung und zieht ihn mit einem unlöslichen Band zu sich, und da sich sein Anspruch an den Menschen in das eine Gebot zusammenfasst, dass er in der Liebe handle, so wird auch die Befreiung von der Furcht erreicht, da die vollständige Liebe die Furcht vertreibt. Hier findet sich nicht die Kraft und Weite nur auf der einen, die Schwachheit und Enge nur auf der andern Seite, sondern jeder Glaubensstand hat mit seiner Beschränkung zugleich auch seine Kraft.

14.

Johannes und Paulus.

a) Das Gemeinsame.

Bis hinein in den tiefsten, persönlichen Denk- und Willensvorgang ist die Einheit zwischen Johannes und Paulus ausser-

ordentlich gross. Das erste Anrecht auf Gehör hat die eigne Aussage der beiden Männer, die beide mit dem grössten Nachdruck sagen, dass ihr religiöser Besitz von Jesus stamme. Nach ihrer Aussage verdeutlicht die zwischen ihnen bestehende Einheit die Art und den Umfang der Wirkung Jesu auf den ersten Jüngerkreis.

Für ihren Glauben und für ihre Liebe haben Johannes und Paulus einen einzigen Beziehungspunkt, Jesus, und die Bedeutung, die er für sie hat, beruht auf seiner Einheit mit Gott. Ihr Verhältnis zu Jesus ist ihre Religion. Sie halten Jesus für den, durch den Gott die Welt schuf und durch den er sie vollenden wird. Daraus gewinnen sie die Gewissheit seiner Gegenwart bei ihnen, so dass sie »in ihm« leben. Der entscheidende Hauptpunkt an der Geschichte Jesu ist für beide sein Ausgang, weshalb die Verkündigung Jesu zur Bezeugung seines Todes wird; es gilt auch vom Evangelium des Johannes, dass es einzig den Gekreuzigten kennt.

Als das Verhalten, das ihnen die Gemeinschaft mit Jesus verschafft, betrachten beide den Glauben, mit dem sie die Gewissheit verbinden, dass ihnen die ganze Gnade des Christus mit ihm gegeben sei. Sie besitzen daher im Glauben die Befreiung von der Schuld, die Trennung vom Bösen und das ewige Leben. Das Johanneische »aus Gott erzeugt« hat nicht geringeres Gewicht als das Paulinische »von Gott gerechtesprochen«. Die Busse fassen sie mit dem Glauben in einen einheitlichen Willen zusammen, so dass sie mit dem Anschluss an den Christus zugleich die Abwendung vom Fleisch und von der Welt vollziehen. Mit dem Glauben ist in ihnen die Liebe begründet, an der sie die Kraft haben, aus der ihr Handeln stammt.

Auch für ihr Verlangen nach Erkenntnis erwarten sie vom Christus die volle Befriedigung durch eine ihr Denken bewegende und füllende Leitung und sie danken ihm dafür, dass er sie von den überlieferten, menschlichen Gedanken befreit habe. Von der Weisheit der Welt sagt Paulus, sie sei durch das Kreuz Jesu gerichtet, wie Johannes von der Welt sagt, dass sie sich im Finsternen bewege.

Mit der Vollkommenheit der göttlichen Gnade einigen beide die Rechtsnormen als unverletzlich und verbinden deshalb mit der Zuversicht den ethischen Anspruch, der vom

Glaubenden die Achtsamkeit auf sein Verhalten verlangt. Sie haben nicht gesagt, dass die Grösse der göttlichen Gabe den Fall des Glaubenden unmöglich mache. Redet Paulus von Zweigen des Ölbaums, die wieder abgehauen werden, so redet Johannes von Reben am Weinstock, die abgeschnitten werden. Sie nähern sich zwar beide in den Aussagen über die Vollkommenheit des gnädigen und gerechten göttlichen Werks der Prädestination, aber ihr Denken und Wollen wird nicht von der gegenwärtigen Gemeinschaft mit Gott abgelenkt.

Nach dem Urteil beider ist das Schicksal Israels entschieden; sie sagen, es sei gefallen und habe Gottes Urteil gegen sich. Sie begründen ihren Anteil am Christus nicht durch das Gesetz, sondern sehen in Jesus den letzten, autonomen Grund ihrer Verbundenheit mit Gott. Die Freiheit vom mosaischen Gesetz verstehen sie nicht so, dass sie das mosaische gegen ein christliches Gesetz umtauschten, sondern sie bedeutet für sie die vollständige Untergebung unter die Leitung des Christus als ihres einzigen Herrn und sie haben die Zuversicht, dass sich seine Leitung so an ihnen bewähre, dass sie ihr ganzes Wirken richtig macht. Die bleibende Gemeinde, die durch Jesus entsteht, wird bei beiden aus der ganzen Menschheit gesammelt, wobei alle nationalen und sozialen, alle Bildungs- und Standesunterschiede zurücktreten, sowie der Anschluss an Jesus vorhanden ist. Darin kommt für beide das in Israel begonnene Werk Gottes zur Vollendung, weshalb sie von der Gemeinde auch sagen können, dass sie mit der Begründung Israels beginne. Neben dem Ölbaum bei Paulus stehen die um das Lamm versammelten Stämme bei Johannes, wie neben den Gefässen des Zorns die Synagoge des Satans steht.¹⁾ Die Gefahr, dass die Gemeinde die Festigkeit ihrer Gemeinschaft in eine sektenhafte Abgeschlossenheit verwandle, überwinden sie gleichartig durch den Satz, dass die vergebende Gnade der Welt gegeben sei. Wie Paulus sagt, dass Gott im Christus der Welt die Sünden nicht anrechnete, so sagt Johannes, dass der Christus für die Sünden der Welt die Vergebung bewirkt habe. Von der Gnosis trennen beide die Kirche vollständig, weil sie jede Erkenntnis Gottes für unfruchtbar erklären, wenn nicht an ihr die Liebe entsteht

¹⁾ Röm. 11, 17—24 neben Apok. 7, 4—8; Röm. 9, 21—23 neben Apok. 2, 9. 3, 9.

und das Handeln bestimmt. Die Lage der Christenheit in der griechischen Umgebung beurteilen beide als gefährvoll und sehen zunächst die Herrschaft des Antichrists vor sich, und doch bleibt der Christenstand für beide die vollendete Freude.

b) Die Selbständigkeit des Johannes.

Ebenso merkwürdig ist der Abstand, in dem Johannes durch die ganze Reihe seiner Aussagen hindurch von Paulus bleibt. Ist das, was ihn mit Paulus eint, das Mass für das Erbe Jesu, an dem beide teilhaben, so ist die Distanz, die zwischen Johannes und Paulus besteht, das Mass für die neuen Erträge der Paulinischen Wirksamkeit. Die Paulinische Lehre über das Gesetz fehlt ganz; Johannes spricht nicht vom Zusammenhang der Sünde mit dem Gesetz und bringt seinen Weltbegriff nicht mit dem Gesetz in Verbindung. Das hat für den Grundakt der Frömmigkeit die bedeutsame Konsequenz, dass es bei Johannes keine Parallele zur Paulinischen Antithese zwischen den Werken und dem Glauben gibt. Paulus führt den Menschen durch die Verurteilung des eignen Ichs zur Wahrnehmung der Gerechtigkeit Gottes, durch die Erkenntnis des eigenen Todes zur Aneignung des im Christus erschienenen Lebens. Johannes entwickelt den Satz, dass allein der Glaube an Jesus das sei, was uns mit Gott vereine, nicht weniger kraftvoll als Paulus. Er entsteht aber bei ihm aus dem, was Christus ist, aus der Einzigkeit und Vollständigkeit seiner Sohnschaft Gottes. Darum gibt nur der Glaube, durch den sich der Mensch zu Christus wendet, den Anteil an Gott. Daher entsteht bei Johannes daraus keine Spannung zwischen dem Glauben und dem Wirken. Der Glaube macht, dass wir wandeln, der zu Gott gewendete Glaube, dass wir im Licht wandeln, und es fehlen daher bei Johannes die Begriffe, durch die Paulus die Macht der Sünde beschreibt: das Fleisch und sein Gegensatz gegen den Geist, Adams Fall und seine die Menschheit ergreifende Macht. Der Johanneische Gegensatz: nicht die Welt, sondern Gott, entsteht nicht zunächst aus der Beobachtung des Einzel Lebens, sondern aus der Beurteilung des allgemeinen Zustandes, der durch den Ausgang Jesu und das Schicksal seiner Gemeinde sichtbar wird. Der Paulinische Gegensatz geht dagegen scheidend durch das eigene Bewusstsein des einzelnen hindurch.

Da Johannes die anthropologischen Sätze des Paulus weder wiederholt noch fortbildet, so fehlt folgerichtig der Rechtfertigungsgedanke. Der Begriff Gerechtigkeit bleibt bei Johannes einfach so, wie er in der Frömmigkeit Jerusalems vorlag. Man tut die Gerechtigkeit. Den Akt Gottes, durch den er die Schuld des Menschen aufhebt, nennt Johannes Verzeihung oder Reinigung. Ebenso fehlen die Paulinischen Parallelen zu dem die Rechtfertigung aussprechenden Satz: die Versöhnung, die Berufung, die Erwählung, die Einsetzung in die Sohnschaft.¹⁾ Gottes väterliches Handeln an uns beschreibt Johannes nicht durch die Adoption, sondern durch die Zeugung. Auch die Formel Heiligung in ihrer Paulinischen Verwendung fehlt.²⁾ Das hat seinen Grund weiter darin, dass auch die Paulinische Kreuzeslehre nicht benützt ist. Der Gedanke, dass Jesu Tod und Auferstehung auf alle übergreife, alle mit ihm gekreuzigt und mit ihm auferstanden seien, fehlt. Daher fehlen auch die Paulinischen Sätze über den Geist, die ihn als die Wurzel aller religiösen Tätigkeiten darstellen. Der Geist wird mit göttlicher Macht über die Jünger und über die Welt emporgestellt, aber nicht an den inwendigen Erlebnissen aufgewiesen.

Die reich entwickelte Paulinische Lehre von der Gemeinde hat bei Johannes gar keine Parallelen, weder die Sätze, die Gottes Verfahren mit Israel verdeutlichen, noch die Sätze, die die Neuheit der christlichen Gemeinde, in der Juden und Heiden vereint sind, darstellen. Der ganze reiche Stoff der Paulinischen Ethik, alle konkreten Anweisungen, durch die Paulus das Leben der Gemeinde regelt, bleiben unbenützt.

An diesem Tatbestand wird die Freiheit der ersten Zeit mit besonderer Deutlichkeit sichtbar. Johannes war mit Paulus nicht nur durch die Überlieferung über Jesus, sondern auch durch die Identität des Arbeitsfeldes verbunden. Er hat in Ephesus den Ertrag der Paulinischen Arbeit beständig vor sich und alle seine Schriften beruhen auf der Voraus-

¹⁾ Das Rufen steht als der die Gnade gewährende Akt nur im Zusammenhang mit dem Bild vom Hirten und vom Mahl, Ev. 10, 3. Apok. 19, 9. Berufen und erwählt, Apok. 17, 14, geht nicht über den in den Sentenzen Jesu vorliegenden Gebrauch hinaus. — ²⁾ Dass auch bei Johannes die Gemeinde Jesu aus den Heiligen besteht, entspricht der befestigten Selbstbezeichnung der Christenheit, vgl. S. 74.

setzung, dass nicht er den Gemeinden den Glauben neu zu geben habe; er will sie im Glauben, den sie haben, erhalten. Seine Darstellung Jesu will zeigen, dass der Glaube, den die Gemeinde hat, eben das sei, was Jesus durch seine Arbeit auf Erden gewollt und bewirkt habe. In dieser bestimmten Fassung ist es richtig, dass das Johanneische Evangelium und ebenso seine Weissagung und seine Mahnrede in der Paulinischen Predigt ihre Voraussetzung haben. Dennoch entsteht daraus keine Anpassung an die Paulinischen Sätze.¹⁾

Die Aussage des Johannes über sein Verhältnis zu Jesus wird dadurch bestätigt und die entgegengesetzte Theorie, dass seine innere Gemeinschaft mit Paulus auf einem Schülerverhältnis, auf »Paulinismus« beruhe, unmöglich.²⁾ Denn ein Paulinismus, der den grössten Teil der Überzeugungen, die den Paulinischen Dokumenten ihre sie auszeichnenden Merkmale geben, mied, ist nicht denkbar, und diejenigen Denk- und Willensformen, die die Gemeinsamkeit zwischen Paulus und Johannes herstellen: die Zuversicht zur Gottessohnschaft Jesu, die Obmacht der Erinnerung an sein Kreuz über alle andern religiösen Motive, die zur Gewissheit befestigte und von jeder Beschränkung befreite Zuversicht zu seiner Herrschaft, das Entstehen der Liebe aus dem Glauben, die Trennung der Glaubenden von Israel, womit das mosaische Gesetz aufhört, die Macht zu sein, die ihr Verhältnis zu Gott bestimmt, sind der gesicherte Besitz der ersten Gemeinde und nicht in dem Sinn paulinisch, dass nur Paulus sie besass gleichsam als seine Entdeckungen, die erst er in die Christenheit hineinlegte.

Wenn die Schüler vom Meister abweichen, so denkt man sonst an den Epigonen, der »missversteht«, sei es durch Erschlaffung, sei es durch Uebertreibung der den Meister bewegenden Gedanken. Der Versuch, von Paulus die Brücke zu Johannes durch das Missverständnis herzustellen, ist nicht ausführbar. Johannes weiss den Satz von der Wiedergeburt ebenso glaubensstark zu handhaben als Paulus den von der

¹⁾ Die damit parallele Tatsache, dass Johannes eine grosse Gemeinsamkeit mit Jakobus besitzt, ist S. 60—62 nachgewiesen. — ²⁾ Dass diese Theorie die Aussagen des Johannes über sein Verhältnis zu Jesus, neben denen in den Johanneischen Schriften nicht ein einziger Hinweis auf Paulus steht, als Unwahrheit behandelt, dient ihr nicht zur Empfehlung.

Rechtfertigung und vermag die sittliche Entschlossenheit, die sich zum Sündigen unfähig weiss, von fanatischer Entstellung ebenso sicher abzutrennen als Paulus, wenn er sich für die Sünde und das Gesetz gestorben nennt. Die Gottheit Jesu schafft bei Johannes ebensowenig eine Verdunklung oder Entthronung Gottes, als sie dies bei Paulus bewirkt. Sein Einverständnis mit Jesu Kreuz vereint mit derselben Sicherheit unseren Einschluss in Gottes Vergebung und unseren Abschluss gegen das Böse, wie es Paulus tut. Wir hätten ein Sinken unter Paulus vor uns, wenn sich das sittliche Urteil bei Johannes weniger entschlossen gegen die Sünde kehrte; der Pauliner habe die vollendete Reue, die Paulus in sich trug, nicht mehr zu wiederholen vermocht, da sie ja in Paulus individuell durch seine Lebensgeschichte begründet war; daher fehle mit dem Fleischesgedanken und der Erbsündenlehre auch der Satz über die Rechtfertigung. Aber das Johanneische Schuldbewusstsein trägt gleichzeitig seinen Weltbegriff, ist also nicht stumpfer als bei Paulus, wohl aber in der Bewegung des inwendigen Lebens anders gestellt, weil Johannes das Urteil über das, was der Mensch ist, an dem, was Christus ist, gewinnt. Ein Missverständnis würde die abweichende Verwendung des Geistgedankens ergeben, wenn Johannes die Paulinische Verbindung des Geists mit allem, was der Gemeinde eine reine Betätigung verschafft, in der Furcht vermied, dass so das Menschliche vergottet werde. Gleichzeitig stellt er uns aber mit dieser Innigkeit der Liebe in den Christus hinein. Wenn er anthropologische oder ethische Bedenken gegen die Paulinische Zuversicht zum Geist hatte, treffen sie nicht auch den Christus, in dem wir sind? Er zeigt nichts von der Sorge, dass unser Einschluss in die Gegenwart des Christus unsren Willen und unser Werk auflöse oder gar unsre Bosheit vergotte. Wenn Johannes das klare Auge für das besass, was Paulus pneumatisch heisst, wie soll er unfähig sein, seine Lehre vom Geist zu verstehen?

Dass Johannes auf die spätere Kirche eine ebenso grosse Macht wie Paulus erlangt hat, beruht darauf, dass er nicht nur einen Begriff, sondern eine Anschauung von Jesu Einheit mit dem Vater gibt — die Anschauung ist aber mächtiger als der Begriff — und darauf, dass er uns die Sohnschaft Gottes am Leben Jesu zeigt, zwar ohne Verdunklung seines Kreuzes,

aber doch am Leben, dessen Herrlichkeit auch im Sterben Jesu offenbar wird — das Leben ist aber mächtiger als der Tod. Ist es nicht doch vielleicht denkbar, dass der Entwicklungsgedanke auf das Verhältnis des Johannes zu Paulus anwendbar wäre, etwa in der Art, dass ein Gefühl für die Schranke, die für die Paulinische Christologie durch ihre begriffliche Form und durch ihre Konzentration auf den Ausgang Jesu unübersteiglich war, das Johanneische Evangelium hervorgetrieben habe? Kann er nicht erkannt haben, dass ein Evangelium für die Kirche wertvoll sei, das die lehrhaften Formeln des Paulus in ein mit Plastik ausgestattetes Christusbild verdichte? Das habe aber die vollständige Wiederholung der Paulinischen Formeln unmöglich gemacht. Allein eine solche Fortbildung des Paulinismus hätte die Paulinischen Überzeugungen nicht nur unbenutzt gelassen, sondern zerstört. Wie ein Pauliner dazu kommen konnte, ein Evangelium zu schreiben, das macht uns Lukas sichtbar; er tat es nicht durch eigene Konstruktionen, sondern mit dem überlieferten Stoff. Johannes dagegen soll nach dieser Annahme den Paulinismus in einen Bericht über Jesu Geschichte umwandeln, obwohl ein dichtender Glaube, der sich das Vermögen zuschreibt, den Christus nach seinem Wunsch zu formen, alles verloren hat, worauf bei Paulus die Entstehung und die Heilsmacht des Glaubens beruht. Paulus hat die Konstruktion evangelischer Erzählungen nicht bloss zufällig unterlassen, sondern er konnte das nicht, weil er damit den Glauben an Jesus preisgegeben hätte. Dieser schafft sich nicht selber nach seinen Postulaten einen eigenen Christus, sondern besteht deshalb, weil er Geschehenes zum Inhalt hat und an der vollbrachten Tat Gottes seinen Grund besitzt. Ein Pauliner, der zugleich als Pseudojohannes durch eine religiöse Dichtung evangelisiert, ist eine konfuse Vorstellung, weil ein Pauliner durch seinen Glauben zwar zum Denker, zum Forscher, zum Lehrer, aber nie zum Schöpfer seines Christus werden kann, da der Paulinische Glaube mit der Wirklichkeit des Christus steht und fällt. Zudem hat Johannes den Glauben keineswegs so »fortgebildet«, dass er den Wahrheitsgedanken preisgäbe und für ihn kein Objekt mehr nötig hätte. Die absolute Geltung der Wahrheitsregel, an die das Entstehen und der Wert des Glaubens gebunden sind, steht bei Johannes fest, da er jeden Bericht über den Christus entwertet, der

nicht Zeugnis ist. Es wird daher nicht nur vom Paulinismus her, sondern auch vom eigenen Glaubensgedanken des Johannes aus zu einem nicht aufzuhellenden Rätsel, wie er dichtend ein Evangelium produzieren soll.

Das Urteil über die Johanneischen Schriften und ihre Einordnung in die urchristliche Geschichte hängt an erster Stelle davon ab, ob wir den in diesen Dokumenten sich ausprechenden Glauben für echt, für die wirkliche Überzeugung des Mannes oder für Schein und Phrase halten. Das Urteil über seinen Glauben trifft sofort auch seine Hoffnung und seine Liebe. Wer ihn religiös träumen lässt, wird auch seine auf den Christus gerichtete Hoffnung und Liebe nicht als einen echten Willen einschätzen, sondern als Phrase behandeln. Wer ihm dagegen zugesteht, dass er sich mit ernstem Willen von der Welt geschieden hielt, nach dem Christus begehrte und bereit war, sein Leben für ihn und für die Brüder einzusetzen, wird auch seinen Glauben als echt beurteilen, weil es zu einer Hoffnung und Liebe, die ein echter Wille ist, mehr als Phantasien braucht, nämlich Gewissheiten. Ich kann es nicht für wahrscheinlich halten, dass eine ernst gemeinte Geschichtsforschung, wie immer sie über den Wert der Johanneischen Theologie urteilen mag, darüber im Zweifel bleibe, dass wir es hier mit einem Mann zu tun haben, nicht nur mit Büchern, mit einem Willen, nicht mit Phrasen, darum auch mit Glauben, nicht mit einer in die Lüge hinübergleitenden Phantasie.

15.

Johannes und Jesus.

Johannes begehrt nichts als Gott, ihn über alles und ohne ihn nichts, Jesus um Gottes willen, die Brüder um Gottes willen, die Welt nicht um Gottes willen. Das stammt aus seiner Jüngerschaft Jesu. Wo soll es denn einen Vorgang geben, der der Gewissheit Gottes diese Stärke gab und ihr den Willen so unterwarf, dass er zur Liebe Gottes ward, wenn der Umgang mit Jesus dazu das Vermögen nicht haben soll? Sein Begehren ist erfüllt mit Dank und Gewissheit. Es ist nicht Sehnsucht, nicht Frage. Er forscht nicht, sondern bezeugt, hofft nicht, sondern weissagt, bereut nicht, sondern liebt. Er bedarf zur Gemeinschaft mit Gott keine erst noch

zu findende Vermittelung. Sie ist für ihn vorhanden und von ihr aus fällt er nun seine Urtheile und ordnet alle seine Beziehungen. Alles, was sonst dem auf Gott gerichteten Verlangen das Merkmal der blossen Sehnsucht gibt und ihm die unsichere Schwankung anheftet, ist für ihn überwunden. Die Unsichtbarkeit Gottes stört ihn nicht, er ist offenbar geworden; die Sünde trennt ihn von ihm nicht, er macht von aller Sünde rein; der Tod ängstigt ihn nicht, das Leben ward offenbar; die Einrede und Gegnerschaft der Welt verwirrt ihn nicht, sie ist überwunden.

Das ist der Gedankengang und die Willensgestalt dessen, der Jesu Freundschaft als Verbundenheit mit dem Sohn Gottes verstanden und erlebt hatte. Das gab seiner Beziehung zu Gott diese Unmittelbarkeit und Vollständigkeit. Sie reicht bis in seine Bekehrung zurück, die Johannes nicht als einen Kampf darstellt, bei dem die Überzeugung aus der Überwindung des Zweifels, die Liebe aus dem Ringen mit dem Hass, die Vergebung aus dem Versinken in die Schuld, das Leben aus einem inwendigen Sterben geboren wird; er sagt vielmehr: das Zeugnis über den Christus sei zu ihm gekommen; er habe es angenommen und Jesus ihm seine Freundschaft gegeben; nun ist er sein. Dem entspricht die Weise, wie er den Glauben und die Busse, den Zutritt zu Gott und die Trennung von der Welt, Religion und Moral bleibend mit einander eint. Der Akt Gottes macht den Anfang und setzt den Menschen mit sich in Gemeinschaft. Daraus entsteht der Kampf gegen alles, was nicht göttlich ist. Hier entsteht auch der Unterschied des Johannes von Paulus. Der Rückblick auf das, was ihm die Gemeinschaft mit Jesus gebracht hat, macht durchsichtig, warum er nicht Pauliner geworden ist.

Den Gegensatz zwischen Gott und dem Willen und Werk der Welt hält Johannes für unversöhnlich, für intensiv und extensiv vollständig. Es bedarf, um das zu verstehen, nicht mehr als, was Johannes erlebt hat, zuerst den Kampf der Judenschaft gegen Jesus, aus dem jene Worte und Handlungen Jesu entstehen, die die Jünger ganz von ihr frei machen, dann den Kampf der Judenschaft gegen die Boten Jesu, dann den Kampf der griechischen Gesellschaft und des römischen Staats gegen die griechische Christenheit. Er stand bei Jesu Kreuz, sah seinen Bruder zur Freude der Judenschaft enthauptet, erlebte das Kreuz des Petrus und das

Sterben der römischen Christenheit. Geschichtlich ist es völlig verständlich, dass er die Welt nicht lieb hat, sondern auf sie mit dem Urteil sieht, sie müsse überwunden werden, aber auch mit der Gewissheit, dass sie überwunden sei.

Er wurde deshalb nicht zum Dualisten und bekam nicht einen die Welt schaffenden Satan. Für jemand, der Jesus kannte, war es unmöglich, dass der Gegensatz, in den er sich gestellt sah, mochte er sich noch so verschärfen, je den Universalismus der Liebe brach. Jesu Gott ist über allem. Über dem Gegensatz stand die Hoffnung, die er von Jesus her hat. Die Geschichte des Johannes gibt für den Gedanken eine reichliche Begründung: Jesus sende vom Vater her Weissagung, und zwar solche, die Gottes Gericht in seiner Furchtbarkeit bezeuge, aber auch seine Herrschaft verbürge. In seinem Verkehr mit Jesus ist auch die Freiheit begründet, mit der er sich von Israel löst. Er hatte es ja miterlebt, wie Jesus alle Ansprüche der Judenschaft abwies und sie stürzen liess. Er bedarf dazu nicht erst einer besonders begründeten Befreiung vom Gesetz. Denn der Christus steht über dem Gesetz.

An derselben Stelle haben wir auch den Grund zu suchen, der der Ethik des Johannes ihre innerliche Richtung gibt. Worin sollte jemand, der Jesus kannte, sein Gebot sehen, wenn nicht darin, dass er die Liebe verlangt? In denen, die mit Jesus verkehrt hatten, konnte nicht die Tendenz entstehen, aus der Kirche ein Gebilde zu machen, das mit Israel konkurreiere, so dass das alte Gesetz, Sakrament und Amt durch neue gleichartige Bildungen ersetzt würden. Davon weiss Johannes nichts, wohl aber davon, dass Jesus der Liebe die Verheissung gab, und er meint, mit dem Gehorsam gegen dieses Gebot tue die Gemeinde alles, was sie im Dienst Gottes zu tun vermag. Lieben und sterben, so sterben, dass Gott durch den Tod verherrlicht wird, das sind die beiden Johanneischen Gebote, durch die er der Gemeinde ihre Pflicht beschreibt. Wie ist es zu dieser Ethik gekommen, wenn sie nicht in dem entstand, der Jesus zu seinem Kreuz begleitet hat?

V.

Petrus.¹⁾

1.

Das Eigentum Jesu.

a) Der Christus.

Der königliche Name Jesu beschreibt ihn als den Schöpfer der Gemeinde, die Gottes Eigentum ist. Er bringt den Menschen Gottes Ruf, durch den sie ermächtigt sind, Gott als Vater anzurufen. Dadurch führt er sie aus der Finsternis heraus, da Gott bei sich das wunderbare Licht hat. Darum ist das Wort Jesu die gute Botschaft Gottes, die die göttliche Gabe nicht nur verheißt, sondern verleiht und den Menschen neugeboren macht, so dass er ein von Gott Erwählter wird. An denen dagegen, die sich dem Wort widersetzen, vollzieht sich dadurch, dass sie ungläubig sind, das Urteil Gottes, durch das sie verworfen sind.²⁾ Jesus ist selbst als der Eckstein der Gemeinde in sie eingefügt und zugleich als ihr Herr über sie erhöht. Da er seine Herrschaft nach der Regel der Gnade übt, so hat sie ihr Gleichnis im Hirtenbild.³⁾ Als der Gesalbte hat er den Geist, weshalb auch der dem Glaubenden gegebene Name Christ die Verheissung des Geistes bei sich hat.⁴⁾

Den Tod litt Jesus in der Ausführung seiner Sendung nach Gottes Willen und er hat durch ihn auch der Gemeinde gezeigt, wie sie dienen und leiden soll. Er hat sie durch seinen Tod losgekauft, ihre Sünden beseitigt und sie zu Gott geführt.⁵⁾ Aus seiner Auferstehung entsteht für sie die Hoffnung; denn die Gabe des Christus ist Leben.⁶⁾ Jetzt ist er bei Gottes Thron, darum über alle himmlischen Mächte erhöht, aber nicht von der Gemeinde getrennt, da er ihr Hirt ist und für ihre Seelen sorgt. Die Berufung macht, dass sie zu ihm hinzutreten.⁷⁾

Bald wird er für die Gemeinde wieder offenbar und an dieser Hoffnung hat sie den Grund ihrer Freude. Mit der Vollendung der Gnade verbindet sich aber bei seiner neuen

¹⁾ Als Dokument für die Arbeit des Petrus kann nur der erste Brief benützt werden und auch dessen Herkunft von Petrus ist lebhaft bestritten. — ²⁾ 1, 15. 2, 9. 3, 9. 5, 10. 4, 17. 1, 12. 23. 2, 9. 1, 1. 17. 2, 8. — ³⁾ 2, 4. 6—8. 5, 4. — ⁴⁾ 1, 11. 3, 18. 4, 14. — ⁵⁾ 1, 18. 2, 21. 3, 18. — ⁶⁾ 1, 3. 3, 7. 4, 6. — ⁷⁾ 3, 22. 2, 25. 4.

Offenbarung der Vollzug des Rechts, da er kommt, um die Gemeinde zu richten, jeden nach seinem Werk. Denn die Einigung der Gnade mit dem Recht ist ein wesentliches Merkmal des ganzen göttlichen Werks. Das Grosse, was die Gemeinde von Jesus empfangen hat, besteht darin, dass sie den als Vater anruft, der in Gerechtigkeit richtet. Über den Moment, wo sich Jesus der Gemeinde offenbart, führt die Verheissung des Briefs nicht hinaus. Auch darin, dass der Gemeinde jetzt die Stellung von Fremden und Beisassen gegeben wird, kommt ein Gedanke zur Verwendung, der aus der Weissagung Jesu stammt, da er als den Zweck seiner Erscheinung die Versammlung der Gemeinde bei ihm bezeichnet hat, und darin, dass gesagt wird, dass auch Tote leben werden, wird der Auferstehungsgedanke sichtbar.¹⁾

b) Die Gemeinde.

Durch Christus empfängt die Gemeinde sowohl die göttliche Gabe als ihre Pflicht, die beide mit einander untrennbar verbunden sind. Das Fest und die Arbeit sind eins wie im Wort Jesu. Ihr Verhalten gegen Gott ist nun Glaube und dem Glauben gehört die Verheissung Jesu, da er, wenn er richtet, für die eintritt, die an ihn glauben.²⁾ Ihr Verhalten gegen die Menschen besteht im Wohltun, womit sie das Höchste erreichen, dass Gott gepriesen wird. Durch das Werk der echten Güte bewährt sich die Gemeinde als das Eigentum Jesu. Ihr Verhalten empfängt seine Regel durch die Wahrheit; daran, dass die Wahrheit und die Liebe verbunden sind, wird sichtbar, dass nicht ein griechischer Einfluss den Wahrheitsgedanken gestaltet, sondern der von Jesus stammende Satz, dass die Wahrheit und die Liebe das sei, was Gott dem Menschen gibt.³⁾ Die Liebe gibt der Gemeinde die Fähigkeit, in den geringen Dienst die ganze Kraft zu legen. Der auf das Kleine und Unscheinbare gerichtete Sinn bildet die Bedingung für den reinen Verkehr und die fruchtbare Arbeit der Christenheit. Weiter tritt der Liebe die Geduld zur Seite, die Unrecht trägt. Sie ist bei Petrus ebenso unbeschränkt wie bei Matthäus.⁴⁾ Aus der Gerechtigkeit, die die sittlichen Normen ehrt und tut, entsteht das Leiden. Die Gemeinde darf es nicht fürchten und meiden;

¹⁾ 1, 7. 4, 5. 6. 1, 17. 1. — ²⁾ 1, 21. 5—9. 2, 7. 5, 9. — ³⁾ 2, 12. 4, 19. 1, 22. — ⁴⁾ 5, 5. 2, 15. 23. 3, 8. 9.

denn dem, der um der Gerechtigkeit willen leidet, gehört die Verheissung. Bei denen, die für Jesus leiden, ist der Geist; dadurch folgen sie Jesus nach.¹⁾ Darum erfordert der Christenstand den entschlossenen Ernst, der nach Jesu Wort als Wachsein beschrieben wird. Der Ernst ihrer Lage wird dadurch erhöht, dass sie den Verkläger gegen sich haben, der Gottes Recht wider sie anruft. An ihn wird im Blick auf die Versuchung erinnert, die sich an das Leiden heftet. Aber aus dem Ernst des Kampfs entsteht nicht Angst und Zweifel. Von der Sorge darf sich die Gemeinde befreien; der Grund ihrer Sorglosigkeit liegt darin, dass Gott für sie sorgt.²⁾ Die Rüstigkeit zur Tat und zum Leiden schöpft sie aus ihrer Hoffnung, die sie dann richtig verwendet, wenn sie durch sie ihre Lenden gürtet. Ihr Anteil am Heil ist ihr durch Gott gesichert und darum ist sie auch jetzt, wo sie noch in der Arbeit der Liebe und im Leiden für Jesus ihre Aufgabe hat, reich, weil ihr im Himmel das Erbe zugeteilt und für sie aufbewahrt wird.³⁾

c) Das Apostolat.

Ein wichtiger Punkt für die Beurteilung des Anteils, den der Brief am Wort Jesu hat, ist die Art, wie er das Apostelamt auffasst. Da durch das Wort die Kindschaft Gottes und durch die Taufe die Rettung gewährt wird, so steht der Apostel als der Geber des vollkommenen Guts vor denen, die ihn hören.⁴⁾ Daraus entsteht aber kein Herrscherrecht über die Gemeinde. Petrus spricht nicht als Gesetzgeber, sondern als Mahner, der der Gemeinde zum tapferen und freudigen Gehorsam hilft. Zur Bezeichnung seiner Autorität genügt die Formel »Ältester«, durch die er sich in die Reihe aller derer hineinstellt, die für die Gemeinden arbeiten. Sein Amt bewirkt nicht, dass einzig er im Dienst des Christus stände, weil Christus durch seinen Geist auch andere dazu befähigt, seine Botschaft zu verkünden. Doch bleibt sein Amt vom Werk derer, die die Gemeinden Kleinasiens sammelten, verschieden. Sein Vorzug wird nicht in besonderen Erkenntnissen oder pneumatischen Vorgängen gesucht, sondern darauf begründet, dass er der Zeuge der Leiden Jesu war. Er hat ihn gesehen, während ihm die Gemeinde

¹⁾ 3, 14. 4, 14. 2, 20. 21. — ²⁾ 5, 7. 8. — ³⁾ 1, 13, 3—5. — ⁴⁾ 1, 23, 2, 2, 3, 21,

ihren Glauben und ihre Liebe darbringt, ohne dass sie ihn sah. Die persönliche Verbundenheit, die zwischen ihm und Jesus besteht, macht ihn zum Genossen Jesu, mit dem Jesus seine Herrlichkeit teilen wird.¹⁾ Sein besonderes Verhältnis zu Jesus wird aber nicht unter dem intellektuellen Gesichtspunkt als Vorzug gewürdigt, so dass er als sachkundigster Erzähler der Geschichte Jesu aufträte. Einzelheiten aus ihr erwähnt der Brief nicht. Die Kenntnis der Geschichte Jesu und der Glaube an ihn sind deutlich unterschieden und das Ziel des göttlichen Rufs wird darin gesehen, dass er die inwendige Verbundenheit mit Jesus im Glauben herstelle.

An die Bereitung der Gemeinde zum Gehorsam gegen Christus wird aber eine tüchtige Denkarbeit gesetzt. Vom geschwätzigem Wortreichtum der griechischen Literatur ist der Brief durch eine weite Distanz geschieden. Er kennzeichnet sich in seiner gedrängten Fülle als das Wort eines Arbeiters, der seine Zeit zu brauchen weiss. Schlag um Schlag folgen sich die Sentenzen, jede inhaltsvoll, wie sie nur aus einer anhaltenden Arbeit entstehen, ohne die eine solche Besprechung ethischer Fragen unmöglich ist, aber so, dass die ganze Denkarbeit auf die Frage gerichtet bleibt, wie die Gemeinde Gottes Willen tue. Auch der Schrift gegenüber wird dem Apostelamt nicht eine intellektualistisch gefasste Aufgabe zugeteilt, obgleich ihre Meditation den Verfasser offenbar beschäftigt, da der Brief voll von Anspielungen an sie ist, und auch von den kleinasiatischen Gemeinden erwartet er, dass die Fassung des Gedankens in den Schriftausdruck sein Gewicht für sie erhöhe. Aber die exegetische Aufgabe gibt nicht für sich seinem Wort den Zweck. Während an eine Gleichstellung des Apostels mit Jesus nicht von ferne gedacht ist, da die Gemeinde alles, was sie hat, dem Christus verdankt, stellt sich dagegen Petrus den Propheten an die Seite mit einem dem ihrigen gleichartigen Beruf, da beide die Zeugen des Christus, speziell seiner Leiden sind. Die Propheten sind es deshalb, weil der Geist Gottes durch sie redete. Da der Geist weiss, was im Willen Gottes liegt, ermöglichte er ihnen schon vorher eine Verkündigung des Christus, die den Wert eines Zeugnisses besitzt. Nun tritt zu ihrem Zeugnis das des Apostels hinzu, der den Herrn sah.²⁾ Da kommt zu dem, was Jesus seinen Begleitern gab, nicht ein einziger fremder Zug hinzu.

¹⁾ 5, 1. 1, 8. 12. — ²⁾ 1, 10—12.

2.

Das für Petrus Charakteristische.**a) Der Christus.**

Für den Petrinischen Brief besteht die Religion in der Verbundenheit mit Jesus. Da der Glaube und die Liebe auf ihn gerichtet sind, so werden alle Motive für das Handeln und das Leiden aus seiner Geschichte geschöpft. Lehrvorschriften, Sakramentsregeln, Kirchenordnung, Kasuistik oder eine von der Gemeinschaft mit Christus unabhängige Moral kennt der Brief nicht, sondern er leitet alles, was er den Gemeinden über ihre Aufgaben sagt, aus dem ab, was Jesus für sie ist. Die Verbundenheit mit Christus wird nicht durch einen mystischen Vorgang hergestellt, sondern ist durch den Ausgang seiner Geschichte begründet, durch sein Kreuz, seine Auferstehung, seine Erhöhung, seine Wiederkunft. Was die Gemeinden erleben und was sie tun, ist dadurch bestimmt, dass Jesus litt und dass er lebt.

Eine besondere Bemühung, die Möglichkeit einer solchen Verbundenheit mit Jesus aufzuzeigen, wird nicht sichtbar. Sie entsteht daraus, dass Jesus das königliche Amt hat. Weil er der Christus ist, darum gehört ihm die Gemeinde; deshalb ist ihr durch seine Auferstehung die Hoffnung und durch sein Sterben die Befreiung von der Sünde gewährt.¹⁾ Der religiöse Inhalt des Christusgedankens, dass der Christus seine Herrschaft durch Gott besitzt, bildet mit voller Kraft das Axiom, auf dem der ganze Gedankengang ruht. Christus steht mit dem Geist beim Vater als der, durch den Gott seinen gnädigen Rat vollzieht.²⁾ Es heftet sich aber an die trinitarische Gestaltung des Gottesgedankens kein Bestreben, die Beziehung Jesu zu Gott durch eine theologische Gedankenreihe zu erläutern oder zu verteidigen. Die alle erfassende Segensmacht des Todes Jesu begründet Petrus durch den Prädestinationsgedanken: Jesus ist als das Lamm, das sich für die Menschheit in den Tod gibt, vor der Zeit von Gott gekannt.³⁾ Ein deutliches Interesse am Präexistenzgedanken tritt nicht hervor. Der Glaube entsteht am Ausgang Jesu, an seinem in der Menschheit vollbrachten Werk. Sein Tod hat dadurch, dass Gottes ewiger Wille durch ihn geschah, die unvergängliche Macht und verleiht der Gemeinde des-

¹⁾ 1, 3. 18. 19. 2, 24. 25. — ²⁾ 1, 2. — ³⁾ 1, 20. 21.

halb den Glauben an Gott. Um Gottes Gegenwart im Christus auszusprechen, dazu dient der unmittelbar mit dem Christusgedanken verbundene Begriff: der Geist, und an ihm haftet auch der Ewigkeitsgedanke, weil der Geist Gott gehört. Daher wird Jesus auch eine Beziehung zur alttestamentlichen Offenbarung gegeben: der Geist des Christus war in den Propheten.¹⁾ Eine Aussage über den Anteil des Christus am Schöpfungswerk enthält der Brief dagegen nicht.

Für die Tilgung der Schuld, die Jesus durch sein Kreuz bewirkt, hat Petrus neue, originale Formeln. Gottes Gnadengabe besteht darin, dass die Gemeinde den Anteil an der Sprengung des Blutes des Christus erlangt.²⁾ Die Formel wächst aus dem Kultus Israels heraus, entweder so, dass an die Sprengung des Bluts am Altar und im Heiligtum gedacht ist; dann ist der Tod Jesu als das Opfer und sein Blut als Gott dargebracht beschrieben; oder so, dass der Brief am Reinigungsritus, bei dem die Unreinen mit dem reinigenden Wasser besprengt werden, das verdeutlicht, was Jesu Tod der Gemeinde gewährt. Dazu macht Gott sie durch den Geist heilig, damit der Tod des Christus für sie geschehen und ihr die Vergebung ihrer Sünden verliehen sei. Darum wird von den Sünden gesagt, Jesus habe sie in seinem Leib an das Kreuz hinaufgetragen, so dass sie durch seinen Tod beseitigt sind.³⁾ Dabei sind, wie in der ganzen Mahnung des Briefs, auch in den Worten über das Kreuz die Pflichtformeln unmittelbar mit den Aussagen über die göttliche Gabe verwoben.⁴⁾ Der Gedanke, es könnte sich daraus eine religiöse Schwierigkeit ergeben, war für Petrus nicht vorhanden. Das Kreuz Jesu wird nicht als Ersatz für den guten Willen verwendet, sondern es gilt als Axiom, dass die Befreiung vom Bösen nur dadurch zustande komme, dass der Mensch es lasse und das Gute wolle; an ein Vergeben, das nicht heiligte, wird nicht gedacht. Darin, dass das Kreuz Jesu den Willen der Gemeinde bewegt und gut macht, bewährt es seine erlösende Kraft; es beruhigt sie nicht nur über die Folgen der Sünde, sondern wendet sie von ihr ab und macht sie zum Dienst Gottes bereit. Darum verschafft das Kreuz Jesu der Gemeinde auch die Regel, der sie in ihrem Verhalten gehorsam bleiben muss. In einer nahe an Paulus herankommenden Weise verbindet auch Petrus

¹⁾ 1, 11. — ²⁾ 1, 2. — ³⁾ 2, 24. — ⁴⁾ 1, 17—20. 2, 21—24.

ein Absterben und Aufleben des Glaubenden mit dem Kreuz, doch so, dass er damit die Wendung des Willens beschreibt, die durch den Anschluss an Christus entsteht.¹⁾

Neu, wenigstens nicht in derselben Weise durch die andern Dokumente belegt, ist der Satz über den Hingang des Christus zu den Geistern und die ihnen gebrachte Verkündigung.²⁾ Wenn der Verfasser diesen Gedanken als seine neue Entdeckung gäbe, durch die er seine Grösse als Lehrer oder Prophet den Lesern zeigen wollte, so würde der Abschnitt ausreichen, um die Echtheit des Briefs zu verneinen. Allein eine gnostische Färbung, so dass sich der Schreiber mit Lust in ein Geheimnis hineinsenkte, an dem sich seine Phantasie ergötzte, oder die Gemeinde zu solchen Entdeckungen anspornte, hat die Stelle deshalb nicht, weil sie einen Teil der Beweisführung bildet, durch die die Gemeinde zum Leiden verpflichtet wird. Am Christus wird ihr darum der Segen des Leidens gezeigt, der für ihn darin bestand, dass es ihm die Erweiterung seiner Wirksamkeit brachte, weit über das hinaus, was er im Fleisch vermochte. Nachdem er gelitten hatte und nun im Geist lebte, war er fähig, zu den Geistern im Gefängnis zu gehen. Das Leiden brachte ihm nicht den Verlust seines Wirkens, setzte ihn vielmehr in eine Macht, die alles überragte, was er im Fleisch besass. Nun wird sein Heilandswerk so universal, dass es auch die Geister umfasst.

Auffallend ist an diesem Satz, dass er nicht eine allgemeine Fassung erhalten hat, sondern nur das durch die Flut weggeraffte Geschlecht nennt. Dass hier apokalyptische Traditionen einwirken, Henoch oder mit ihm Verwandtes, ist durch den Wortlaut der Stelle nicht gesichert. Die gefallenen Engel, die die Tradition über Henoch mit der Flut verbindet, sind jedenfalls nicht unzweideutig genannt. Die Erwägung genügt, dass für das aus dem Kanon geschöpfte Geschichtsbild die Flut den grossen Einschnitt in der Geschichte der Menschheit setzt. Was vor ihr steht, wurde durch Gottes Gericht weggerafft und eine neue Welt entstand. Aber auch über diese mächtige Scheidung hinweg greift das Heilandswerk Jesu in der Kraft seines Todes. Auch vor jene, die einer andern Menschheit angehörten, nicht der jetzt lebenden, und durch Gottes Gericht dem Gefängnis übergeben

¹⁾ 2, 24. — ²⁾ 3, 19–22; vgl. 4, 6.

sind, tritt er nun als der Bote Gottes und er kann dies deshalb, weil er das Fleisch in den Tod gegeben und durch den Geist das Leben empfangen hat. Die von der Gnosis unberührte Art des Gedankengangs zeigt sich darin, dass der Reiz des Geheimnisses, der zur Frage treiben kann, was nun aus den Geistern geworden sei, gänzlich unterdrückt ist. Die Aufmerksamkeit wird nur auf den Christus gerichtet, nur auf das, was er in universaler Heilandsmacht tat, nicht auf die Geister und ihr Verhalten und Geschick. Daher enthält die Stelle keine Aussage über den Erfolg seiner Verkündigung. Nur die Tatsache, dass er verkündigt hat, wird ausgesprochen. Ebenso wenig gibt sie eine Aussage über den Zeitpunkt des Vorgangs, über den Satz hinaus, dass er dies getan habe, nachdem er durch den Geist lebendig gemacht worden war.

Neben die universale Heilandsmacht Jesu, die ihn auch zu den gefangenen Geistern führt, setzt der Brief diejenige Frucht seines Kreuzes, die sich im irdischen Geschichtslauf dadurch vollzieht, dass nun das die Menschen rettende Wasser der Taufe vorhanden ist. Ihre Bedeutung wird darin gesehen, dass sie die Anbietung des guten Gewissens im Verhältnis zu Gott sei.¹⁾ Die Gabe, die die Taufe dem Menschen verschafft, wird als Reinheit bezeichnet, die sie ihm deshalb zu geben vermag, weil Gott ihn durch die Taufe einlädt, ein gutes Gewissen zu haben. Indem die Taufe als der rettende Akt beschrieben ist, ist aller Symbolismus abgelehnt; Petrus handelt als Taufender in der Vollmacht der göttlichen Gnade. Aber ebenso deutlich sind die magischen Vorstellungen ausgeschlossen; es handelt sich um die Erneuerung des Gewissens und das, was in der Taufe dem Menschen gegeben wird, ist freilich von Gottes Seite aus die ernste Anbietung seiner Gnade, aber es bleibt die Frage offen, ob sich der Täufling das gute Gewissen geben lasse und es bewahre. Hat er wirklich, was ihm nach dem Sinn der Taufe durch sie gegeben werden soll, das gute Gewissen, dann freilich ist seine Taufe seine Errettung geworden; denn für den, der ein gutes Gewissen hat, steht Gottes Gnade ein.

¹⁾ 3, 21; *ἐπερώτημα* steht als Bezeichnung des Antrags, der einer Versammlung zur Annahme oder Ablehnung vorgelegt wird, in fixiertem Gebrauch.

b) Der Christenstand.

Für den Gottesdienst der Gemeinde verwendet Petrus die priesterlichen Begriffe. Gottes Haus ist zugleich seine Priesterschaft und die Heiligen sind die, die zu opfern vermögen. Zum echten Opfer ist die Gemeinde jetzt dadurch befähigt, dass der Geist ihr ihren Gottesdienst gewährt. Der Preis der Herrlichkeit Gottes ist bei diesem Priesterdienst der wesentliche Akt. Aber eine Trennung zwischen dem Kultus und der Moral ist damit nicht angebahnt; denn das gute Werk, das die Gemeinde in den gegebenen, natürlichen Verhältnissen zu vollbringen hat, wird ebenso wie das, was Petrus das geistliche Opfer nennt, auf die Gott dargegebene Liebe begründet und mit den höchsten Zielen vereint.¹⁾

Auf die Gabe Gottes gründet Petrus wie alle Jünger die dem Ziel zustrebende Bewegung, durch die die Gemeinde zu einer sich nie erschöpfenden Tätigkeit kommt. Für sie verwendet Petrus die Formel Wachstum im Zusammenhang mit der Beschreibung des Worts als der Nahrung, die das Leben des Glaubenden erhält. Im Gedanken an die kurze Zeit, während deren die Gemeinden bestehen, nennt Petrus das Wort die Milch, die den eben Geborenen das Wachstum verschafft.²⁾ Durch diese Bilderreihe war für die Notwendigkeit der voranschreitenden Strebung eine reiche und eindruckliche Formel geschaffen.

Die konkreten Pflichtformeln, die die Gemeinde zum guten Werk anleiten, bleiben von allen Besonderheiten frei, aus denen sich ein besonderes Merkmal der Heiligkeit und Christlichkeit machen liesse. Der Gehorsam und die Liebe, die die Gemeinde Gott im Christus erweist, haben in den natürlichen Formen der Gemeinschaft, in der Dienstpflicht der Knechte, der Ehe, der Unterordnung unter die Beamten und dem Verkehr mit den Nichtchristen, die Gelegenheit, bei der sie sich zu bewähren haben. Dadurch sind diese Formen der Gemeinschaft vollends befestigt und gegen jeden Bruch geschützt. Besondere Veranstaltungen zur Ausbreitung des Evangeliums werden nicht sichtbar; die Bereitschaft, über die christliche Hoffnung Rechenschaft zu geben, gehört zur Aufgabe aller. In der sittlichen Reinheit und Tüchtigkeit der Christen wird der wichtigste Faktor gesehen,

¹⁾ 2, 5. 9. 12. 4, 11. — ²⁾ 2, 2.

der den Heiden den Zugang zur Gemeinde nahe legt, und auch das Leiden bekommt unter diesem Gesichtspunkt einen besonderen Wert.¹⁾ Israels Widerstand gegen Jesus fällt unter die Regel, dass die, die dem Christus den Glauben versagen, an ihm fallen; es wird aber nicht von Israel gesprochen, weder von den Ansprüchen, die die Judenschaft für sich erhebt, noch von der einträchtigen Vereinigung der Heiden und Juden in der neuen Gemeinde. Das Recht der Christenheit ist für den Brief darin begründet, dass sie die Gemeinde des Christus ist, woraus sich unmittelbar ergibt, dass sie alle Merkmale besitzt, die die Schrift der alttestamentlichen Gemeinde gewährt.

3.

Petrus und die anderen Apostel.

a) Die Gefährten Jesu.

Mit Matthäus, Jakobus und Johannes ist der Brief dadurch fest verbunden, dass hier das ethische Ziel die ganze Gedankenbildung bestimmt; denn in der richtigen Tat besteht das Merkmal der Christenheit und auf ihr beruht der Anteil am Heil. In den Formeln, die Jesu Gemeinschaft mit Gott beschreiben, steht Petrus am nächsten bei Matthäus; um sie auszusprechen, genügt beiden der Begriff Geist und beide schreiben ihr auch in dieser Form eine solche Vollständigkeit zu, dass der Gottesgedanke die trinitarische Fassung bekommt und Jesus mit dem Geist beim Vater steht.²⁾ Die grosse Gemeinsamkeit in der Weise, wie sie die Gemeinde zur unbegrenzten Liebe und Geduld verpflichten, beruht auf Jesu Wort.

Mit Jakobus verbindet Petrus die ins Einzelne gehende seelsorgerliche Beratung, die er der Gemeinde gibt. Die Versuchung wird als das Mittel zur Bewährung des Glaubens geschätzt, somit der Kampf freudig geführt. An die Sätze, die bei Jakobus die innere Entzweiung des Willens beschreiben erinnert bei Petrus der Kampf, den die fleischlichen Begierden gegen die Seele führen. Da sie fleischlich heissen, ist auf ihren Ursprung aus dem leiblichen Leben hingewiesen, und da sie die »Seele« angreifen, wird daran erinnert, dass

¹⁾ 2, 13. 17. 3, 1—7. 15. 2, 12. 3, 16. — ²⁾ Matth. 28, 19 neben 1 Petr. 1, 2.

sie mit der Sünde auch den Tod bewirken, der die Seele zerstört. Der Keuschheits- und Reinheitsgedanke ist nach innen gewendet: man macht die Seele durch den Gehorsam gegen die Wahrheit keusch. Die neue Geburt empfängt die Gemeinde durch das Wort und dadurch erlangt sie die Rettung der Seelen, das Leben. Das ist der ihr von Gott vorgehaltene Kranz. Ihre Freiheit beruht darauf, dass sie Gott völlig unterworfen ist. Auch Petrus dringt auf die Beugung vor Gott und stellt die Furcht Gottes zum normalen religiösen Verhalten, durch das sich die Gemeinde vor der Versündigung schützt. Ein Bruch der Zuversicht entsteht aber dadurch bei Petrus nicht; denn er hat die volle Einigung des Rechts mit der Gnade, des richtenden Akts mit dem väterlichen Willen in Gott.¹⁾

Auch mit Johannes verbinden den Brief starke Gemeinsamkeiten. Beide heben die Gemeinschaft mit Israel deshalb völlig auf, weil es dem Christus den Glauben versagt.²⁾ Wenn Petrus sagt, dass der Geist des Christus in den Propheten war und seine Leiden und seine Herrlichkeit bezeugte, und Johannes sagt, dass Jesaja die Herrlichkeit des Christus sah, so bilden beide Sätze deshalb eine merkwürdige Parallele, weil beide den Keim zu einer reichen Theorie in sich tragen, die die alttestamentliche Offenbarung als das Werk des präexistenten Christus deutet, beide aber bloss eine Andeutung bleiben, die nicht entfaltet wird.³⁾ Das Motiv, das den Gedanken in dieser Weise beschränkt, ist darin zu suchen, dass für beide die Gemeinschaft der Propheten mit Christus deshalb Bedeutung hat, weil die Christenheit ihre Schriften als Kanon braucht. Sie nimmt mit ihr nichts Fremdes auf, sondern bleibt, indem sie der Schrift gehorcht, einzig und vollständig dem Christus untertan. Daher entsteht durch diesen Gedanken weder bei Petrus noch bei Johannes eine Annäherung an eine gnostische Theorie. Auch Petrus stellt Jesus gleichzeitig als Lamm und als Hirten dar und die Gleichstellung der Gemeinde mit der Herde ergibt für

¹⁾ 1, 6. 7. 4, 12 neben Jak. 1, 2. 3; 2, 11 neben Jak. 4, 1; 1, 22 neben Jak. 4, 8; 1, 23 neben Jak. 1, 18; 1, 9 neben Jak. 1, 21; 5, 4 neben Jak. 1, 12; 2, 16 neben Jak. 1, 25; 5, 6 neben Jak. 4, 10. Die Berührungen mit dem Jakobusbrief sind so eng, dass der Schluss begründet ist, Petrus kenne ihn und erwarte auch von den Kleinasiaten, dass sie durch seine Worte an den Jakobusbrief erinnert werden. — ²⁾ 2, 8 neben Joh. 12, 37. — ³⁾ 1, 10—12 neben Joh. 12, 41.

das apostolische und das Gemeindeamt die Formel: die Herde Jesu weiden.¹⁾ Der Schlusssatz beschreibt die Christenheit als die, die im Christus sind.²⁾ Der Geist spricht bei beiden als Zeuge und seine Gegenwart wird auf seine Sendung aus dem Himmel zurückgeführt, während die Verknüpfung des Geistgedankens mit den einzelnen konkreten inwendigen Vorgängen unterbleibt.³⁾ Die feste Einigung des Geistes mit dem Werk des Christus kommt bei Petrus dadurch zum Ausdruck, dass er in seiner trinitarischen Formel das Werk des Geistes zwischen die Vorbestimmung des Vaters und die Gabe des Christus an die Gemeinde stellt und sagt, die Gemeinde gelange zum Anteil an der Befreiung von der Schuld, die der Tod Jesu ihr verschafft, und zum Gehorsam Jesu durch die Heiligung des Geistes.⁴⁾ Beide haben die Gewissheit, dass das Böse für sie beseitigt sei, und beide begründen durch diese Gewissheit dasselbe Resultat, nämlich den entschlossenen Gehorsam, der das Gebot Jesu hält, wobei beide den Tod Jesu als die grosse Regel benützen, die das christliche Handeln normiert.⁵⁾ Beide lesen in 2. Mose 19, 6 die Beschreibung der christlichen Gemeinde, der somit die priesterliche Würde beigelegt wird. Ihre Anbetung und Bitte wird als das echte Opfer beschrieben, durch das zur Vollendung kommt, was im Tempel Israels geschah.⁶⁾ Der die Gemeinde gestaltende Wille ist die Bruderliebe; an einen Gegensatz zwischen der Liebe und ihrem Werk einerseits, dem Glauben andererseits denkt auch Petrus nicht. Die Weise, wie er seinen Vorzug vor der übrigen Christenheit sichtbar macht, trifft mit dem völlig zusammen, was Johannes über sich selber sagt. Petrus und Johannes stellen sich als die Zeugen und Genossen Jesu über die Kirche, die an Jesus zu glauben hat, ohne dass sie ihn sah, während sie ihn sahen, und beiden genügt der Begriff Presbyter, um ihre Autorität in der Kirche zur Geltung zu bringen, die ihnen gegenüber die Stellung der Jüngeren hat.⁷⁾ Da sie sich die Gründung und das religiöse Recht der Kirche ausschliesslich als das Werk des Christus denken, halten beide eine Erörterung

¹⁾ 1, 19. 5, 4. 2 neben Joh. 1, 29. 10, 12. 21, 15. — ²⁾ 5, 14 neben 1 Joh. 2, 5. 6. — ³⁾ 1, 11. 12 neben Joh. 15, 26. 1 Joh. 5, 6. — ⁴⁾ 1, 2. — ⁵⁾ 2, 21—25. 3, 17. 18 neben Joh. 15, 13. 1 Joh. 3, 16. 4, 9—11. — ⁶⁾ 2, 9 neben Apok. 1, 6. 5, 8. 10. 8, 3. 4. — ⁷⁾ 5, 1. 1, 8 neben 1 Joh. 1, 1. Joh. 1, 14. 19, 35. 2 Joh. 1. 3 Joh. 1.

der nationalen Frage, die aus dem Vorrecht Israels entsteht, nicht für nötig; sie sehen die von Gott erwählte und geheiligte Gemeinde in der, die der Christus schafft, und sprechen deshalb nicht vom Gesetz. Sie stellen beide an die Kirche mit derselben Kraft den Anspruch, dass sie freudig um Jesu willen leide. Die Verfolgung der Gemeinde stellt auch Petrus zum Vollzug des göttlichen Rechts, das der Offenbarung des Christus vorangehen muss und der sündigen Welt offenbart, dass ihr Gott widersteht.¹⁾

b) Der Gegensatz gegen das griechische Denken.

Die Zahl der griechischen Denkformen ist bei Petrus etwas grösser als bei Johannes.²⁾ Seine Distanz vom griechischen Denken bleibt aber dieselbe, wie sie bei Johannes zu beobachten ist. Die Gedankenbildung bekommt nicht eine selbständige Wichtigkeit, so dass das Dogma zum Mittel würde, das die Einheit der Kirche herstellen soll. Beim Brief des Petrus lässt sich, obwohl seine Denkarbeit die der folgenden kirchlichen Literatur weit überragt, nicht von einer Erkenntnis um der Erkenntnis willen, von einem Ansatz zur Systematik und Wissenschaftlichkeit reden, weil seine Denkarbeit vollständig durch den Willen bestimmt ist, den Willen Jesu zu tun. Wird das Dogma selbständig, dann wird auch die Moral für sich ein wichtiger Teil des christlichen Unterrichts, der nun darin eine wesentliche Aufgabe sieht, die moralischen Vorstellungen zu entwickeln. Der Brief hat aber sein Ziel nicht darin, der Gemeinde moralische Vorstellungen zu geben, sondern darin, sie zur Tat zu führen und ihr bei der Überwindung der Hindernisse zu helfen, die der christlichen Führung des Lebens widerstehen. Er entwickelt nicht den Liebesbegriff, etwa als eine neue moralische Idee, sondern setzt voraus, die Gemeinde wisse, was Liebe ist, und mehr noch, sie habe die Liebe als den sie bewegenden Willen, und bekommt nun sein Thema daran, dass sie die Liebe auch dann beweisen soll, wenn sie leiden muss. Eine Trennung der dogmatischen von den ethischen Sätzen des Briefs ist unmöglich, da er die Aussagen über die göttliche Gnade fest mit den Normen einigt, die das

¹⁾ 4, 17. 18 enthält den Grundgedanken der Apokalypse. — ²⁾ συνελθεις θεου 2, 19, vgl. 3, 16. 21, επρωτημα 3, 21, υπογραμμος 2, 21, αντιτυπος 3, 21, συσχηματιζεσθαι 1, 14, λογικον γαλα 2, 2.

christliche Verhalten ordnen. Analogien, die aus der Natur geschöpft sind, die das griechische Denken immer als wichtiges Arbeitsmittel braucht, sind weder zur Füllung des Gottesgedankens noch zur Beschreibung des Christus noch zur Begründung der Hoffnung verwendet. Die »Tugenden Gottes«, in deren Verkündigung der Beruf der Gemeinde besteht, stammen aus Jesaja 43, 21; der Brief verwendet die Formel Tugenden, ohne dass ein Einfluss der griechischen Ethik sichtbar wird, für die Erweisungen der göttlichen Gnade und Macht.¹⁾ Auch die Psychologie, die Begriffe: Geist, Seele, Leib, Fleisch, Begierde, Wille erscheinen in ihrer palästinensischen Form. Der »Verstand« fehlt, während das »Gewissen« als derjenige Vorgang im inwendigen Leben ausgezeichnet ist, von dem das Verhältnis des Menschen zu Gott abhängt.²⁾ Das christliche Wort wendet sich deshalb an das »Gewissen« und hat in seiner normalen Beschaffenheit sein Ziel. Das ergab sich für die ganze an die Griechen gerichtete Evangelisation daraus, dass sie die christliche Botschaft auch für die Griechen als Busswort fasst; daher geschieht die Aneignung des Worts durch den Hörer nicht durch das Denkvermögen und den im Menschen vorhandenen Gedankenbesitz, sondern durch diejenigen Vorgänge, für die die Formel »Gewissen« einen Namen schuf. Am Gut, das der Christus der Gemeinde verschafft, wird jeder Einzelne mit eigenem Streben und lebendiger Freude beteiligt, aber daraus entsteht keine Anpassung an eine Ethik, die das Verlangen nach Glück zum regierenden Willen erhebt.

c) Das jüdische Erbe.

Die Beziehungen des Briefs zur palästinensischen Überlieferung stehen auf derselben Stufe wie die, die bei Matthäus, Jakobus und Johannes vorliegen. Die Herrlichkeit der christlichen Botschaft beschreibt der Brief nicht nur dadurch, dass die Propheten nach ihr verlangten, sondern auch dadurch, dass die Engel nach ihrem Verständnis begehren.

¹⁾ 2, 9. Diese Verwendung von ἀρεταί hat durch die griechische Synagoge Beziehungen zum heidnischen Sprachgebrauch. — ²⁾ διάνοια 1, 13; vgl. 1 Joh. 5, 20; ähnlich ἐννοια 4, 1. συνέδησις 3, 16. 21. 2, 19. Der Gebrauch von συνέδησις findet sich analog bei Paulus und im Hebräerbrieff. Die Vorbildungen dafür gab die griechische Synagoge; hiefür ist nicht nur Philo, sondern auch Josephus lehrreich.

In der Synagoge wurde von der Thora gesagt, dass die Engel nach ihrer Kenntnis verlangten. Der Gottesname »der Lebende und Bleibende« hat palästinensische Parallelen, ebenso die Benützung von 1 Mose 18, 12 zum Vorbild für den Gehorsam der Frauen gegen ihre Männer und die Benützung der Vorstellung »Gerät« für den Leib im Hinblick auf den Geschlechtsverkehr. Der Satz, dass sich »Engel und Mächte und Kräfte« im Himmel befinden, hat in seinem Inhalt und in seiner Form Gemeinschaft mit synagogalen Formeln. »Der, der bereit ist, die Toten zu richten,« ist ein Teil der Doxologie, die die Palästinenser auf den Gräbern sprachen. Dort ist auch der Gottesname »Schöpfer« beständig in Gebrauch und seine Verwendung durch Petrus bleibt von den griechischen Gedanken dadurch geschieden, dass er mit ihm nicht Gottes Beziehung zum Weltganzen oder zur Natur darstellt, sondern ihn damit als den Geber des Lebens an die einzelnen beschreibt, weshalb ihm als dem »treuen Schöpfer« der zum Sterben Berufene seine Seele getrost anzuvertrauen hat. Auch die Verwendung der Formel »Geschöpf« für die Machthaber ist vom palästinensischen Sprachgebrauch aus nicht befremdlich, weil hier Geschöpf unbedenklich vom einzelnen Menschen verwendet wird.¹⁾

d) Das Verhältnis zu Paulus.

Die Entfernung, in der der Brief von Paulus steht, bleibt der ähnlich, die uns schon bei Jakobus und Johannes beschäftigte. Neben der Paulinischen Christologie hat die des Petrus eine altertümliche Haltung. Die Sätze des Paulus über das Gesetz fehlen; die Formeln Gesetz und Gebot kommen überhaupt nicht vor und die erlösende Macht des Todes Jesu wird nicht mit der Herrschaft des Gesetzes in Verbindung gebracht. Das ermöglicht dem Brief, die Kleinasiaten als die heilige Gemeinde zu bezeichnen, ohne dass er über ihr Verhältnis zu Israel sprechen muss. Gerechtigkeit braucht Petrus nur in Fassungen, die nicht durch Paulus bestimmt sind.²⁾ Die Formeln Rechtfertigung und Versöhnung fehlen und der Kindschaftsgedanke erscheint nicht als Adoption, sondern als neue Geburt. Der Übergang vom Glauben zum Wirken stellt sich ohne jede Spannung her.

¹⁾ 1, 12. 23. 3, 6. 7. 22. 4, 5. 19. 2, 13. — ²⁾ 3, 18. 4, 18. 2, 24. 3, 14.

Starke Gemeinsamkeiten liegen dagegen in den ethischen Sätzen vor. Ungeheuchelt soll die Liebe sein. Neben dem inwendigen Menschen bei Paulus steht der verborgene Mensch des Herzens bei Petrus. Paulus spricht von Anpassung an diese Welt, Petrus von der Anpassung an die früheren Begierden. Zur Bezeichnung des Ernsts im Denken und Wollen dient beiden die Nüchternheit. Im Christenstand eint sich die Freiheit im Verhältnis zu den Menschen mit der Knechtschaft im Verhältnis zu Gott, wodurch die Freiheit davor gesichert ist, die Ermächtigung zum Bösen mit zu umfassen. Das Leiden der Christenheit ist bei beiden Anteil am Leiden des Christus und streitet darum nicht gegen die Verheissung. Vom Sklaven und von der Frau wird die willige Unterwerfung unter den Willen des andern verlangt; die gemischte Ehe wird nicht aufgelöst und der Wert der staatlichen Ordnung durch die Erwägung begründet, dass sie das Recht gegen die Übeltäter schirme und das Gute unterstützen.¹⁾ Für die Normen, unter die Petrus die Verwaltung des Gemeindeamts stellt, Freiwilligkeit des Diensts und Ausscheidung aller herrschsüchtigen und geldgierigen Tendenzen, hat auch Paulus gekämpft.²⁾

Bei den ethischen Regeln ist es vollends unmöglich, den Anteil, den die einzelnen mitarbeitenden Männer an ihrer Ausbildung und Befestigung haben, zu bestimmen, da sie fortwährend zur Verwendung kommen und durch die ganze Kirche hindurch zum Vollzug gelangen. Dagegen wird durch die Einheit, die zwischen dem Brief des Petrus und der Paulinischen Ethik besteht, die Tatsache deutlich, wie kräftig

¹⁾ 1, 22 neben Röm. 12, 9. 2 Kor. 6, 6, vgl. auch Jak. 3, 17; 3, 4 neben 2 Kor. 4, 16. Röm. 7, 22; 1, 14 neben Röm. 12, 2; 1, 13. 4, 7. 5, 8 neben 1 Thess. 5, 6. 8; 2, 16 neben Gal. 5, 13; 4, 13 neben Phil. 3, 10. Röm. 8, 17; 2, 18 neben Eph. 6, 5; 3, 1 neben Eph. 5, 22; 2, 14 neben Röm. 13, 1—5. Man kann daran denken, dass der Brief auch den Römer- und Epheserbrief kenne; dass aber hier ein literarischer Zusammenhang bestehe, ist weniger gesichert, als bei den Berührungen mit dem Jakobusbrief. Die Grundformen der menschlichen Gemeinschaft waren durch Jesu eignes Wort für die Kirche geheiligt und die Anleitung zu ihrer normalen Gestaltung bildete von Anfang an einen immer vorhandenen Gegenstand der Seelsorge. 5, 12. 13 nennt eine Tatsache, die für die Beziehungen zwischen Petrus und Paulus noch wichtiger war als die Paulinischen Briefe: die Mitarbeiter des Paulus, Silvanus und Markus, waren zugleich auch die des Petrus. — ²⁾ 5, 2. 3 neben den Korinther- und Timotheusbriefen.

sich in der Gemeinde ein Gemeinwille ausbildete, der nach einheitlichen Normen handelte, und wie vollständig dabei die Regel Jesu zur Geltung kam.

Wer sich das Verhältniß des von Petrus uns erhaltenen Briefs zu den andern Dokumenten aus dem ersten christlichen Geschlecht verdeutlicht, wird nicht ohne Bewunderung wahrnehmen, wie selbständig und neu hier überall die christliche Denkarbeit geschieht, aber auch wie vollständig die führenden Männer innerhalb der Gemeinde leben, nicht durch einen herrisch gefassten Amtsbegriff von ihr geschieden, auch nicht durch einen mystisch gefassten Religionsbegriff in sich selbst verschlossen, sondern so, dass sie mit ihrem eigenen geistigen Leben am Gemeinbesitz schaffend und empfangend beteiligt sind. Darum verbindet sich hier eine starke Gemeinsamkeit der Denk- und Willensformen mit einer persönlichen Färbung der Gedankenbildung, die die Freiheitsregel zur vollen Durchführung bringt und keines dieser Dokumente zur Kopie des andern macht.



B.

Die Lehre des Paulus.

I.

Die vor Paulus stehende Aufgabe.

1.

Das Apostolat bei Paulus.

Für die Verfassung der Gemeinde und für ihr Apostolat war es eine starke Erprobung, als sich ein Mann von der Selbstständigkeit und Kraft des Paulus zunehmend die Anerkennung erwarb, dass auch er ein Bote des Christus sei. Wird sich auch sein Wirken der Regel Jesu unterordnen, dass die Macht im Dienst bestehe, auch seine Autorität die Freiheit schützen, auch sein Übergewicht die Gleichheit nicht durchbrechen? Die von Jesus der Gemeinde gegebene Gestalt hat sich aber bei der Erprobung, die ihr das Apostolat des Paulus brachte, bewährt, da er ohne Vorbehalt mit voller Hingebung in die Stellung eintrat, die ihm das vor und neben ihm bestehende Apostolat vorzeichnete.

a) Die Selbstlosigkeit.

Ein selbstisch gewendeter Machtgedanke blieb Paulus fremd. Er kann zwar seine Arbeit nicht tun, ohne dass er sich als den Boten des Herrn bezeichnet und bewährt; aber nur als der Knecht der Gemeinde gehört er selbst in seine Botschaft hinein, die einzig die Herrschaft Jesu verkündet. Seine Formel lautet nicht, die Gemeinde gehöre ihm, sondern umgekehrt, er gehöre der Gemeinde. Weil er nicht den Erweis seiner Macht begehrt, kann er sich daran freuen, dass er als der Geringe dasteht, der seine Macht nicht zur Verwendung bringt, wenn er nur die Gemeinde dazu bewegt, dass sie sich stark erweise, indem sie das Böse an

sich richtet und das Gute vollbringt. Jede Verletzung der Freiheit der Gemeinde verwirft er als Untreue gegen sein Amt. Dass er Herr über jemandes Glauben sein könnte, gilt ihm als eine Unmöglichkeit. Wenn er durch die Art, wie er die Taufe verwaltete, auch nur den Schein erzeugt hätte, er taufe auf seinen Namen und binde die von ihm Getauften an seine Person, so täte ihm dies leid. Daher dankte er Gott dafür, dass er auch in der Weise, wie er die Taufe verwaltete, sichtbar machte, dass er keine Herrschaft über die Gemeinde für sich in Anspruch nahm.¹⁾

Auch im Verkehr mit seinen jüngeren Mitarbeitern, die alles, was sie waren, ihm verdankten, lässt er keine Verletzung der Freiheit zu. Der Wunsch, dass Titus nach seiner Rückkehr aus Korinth gleich wieder dorthin reise, hindert ihn nicht an der sorgsamsten Achtsamkeit auf das, was Titus selber für richtig hält, und er freut sich, wenn Titus mit eigenem Willen seinen Gedanken ergreift. Freilich versteht er es auch, mit dem absoluten Anspruch an Gehorsam zu gebieten. Aber der Gehorsam, den er verlangt, ist immer ein völliger und darum williger, nie nur ein erzwungener. Vom Gedanken, er könnte einen Menschen, und vollends die, die ihm Gott als seine Mitarbeiter gab, nur als Mittel für seine eigenen Zwecke gebrauchen, war er ganz befreit. Vollends ein Mann wie Apollos entscheidet über seine Arbeit nach seinem eignen Ermessen und Paulus hat sich im Verkehr mit ihm auf die Bitte zu beschränken, der die Erfüllung dann versagt wird, wenn sie nach der Überzeugung des Gebetenen den göttlichen Willen gegen sich hat.²⁾

Darum war auch der Gedanke für Paulus nicht vorhanden, seine Gemeinden müssten oder könnten so bleiben, wie er sie hergestellt hat. Er hat den Grund gelegt, aber nicht mehr. Nun folgt der weitere Bau, an dem andere Hände arbeiten. Vorstellungen wie die: es entstehe für ihn ein Verlust, wenn neben ihm andere in der Gemeinde zur Wirksamkeit gelangen, daran hefte sich eine Verdunkelung seiner eignen Grösse oder eine Minderung seiner Autorität, hat Paulus zertreten.³⁾

Sorgsam hält er darum alles von sich entfernt, was aus ihm den Helden machte. Seine intellektuelle Grösse dazu

¹⁾ 2 Kor. 4, 5. 10, 5. 1 Kor. 3, 21—23. 5. 2 Kor. 13, 7—9. 1, 24. 1 Kor. 1, 13—16. — ²⁾ 2 Kor. 8, 16. 17. 1 Kor. 16, 12. — ³⁾ 1 Kor. 3, 5—10.

zu brauchen, um durch sie die Hörer zu fesseln und zu überreden, das hätte er als eine Versündigung empfunden; ebenso wenig dient ihm das, was er als besonderes Geschenk der göttlichen Gnade erlebt, zu seiner eigenen Verherrlichung. Wir haben von ihm keine einzige Erzählung über ein Wunder. Dagegen sieht er in seiner Schwachheit einen positiven Wert und reiht sie in die Mittel ein, durch die er sein Amt vollführt. Er freut sich daran, dass er von Furcht bedrückt in Korinth seine Arbeit tat; denn so bleibt sie rein und findet ihren echten Erfolg, weil so verhütet ist, dass er selbst als der Grosse erscheine, der die Bewunderung auf sich zieht und für sich selbst um Glauben wirbt. Das ununterbrochene Leiden, durch das er hindurch geht, verschafft ihm den Gewinn, dass sich das Auge aller von ihm weg über ihn empor erhebt zu dem, von dem die Kraft stammt, in der er handelt. Er kann sich deshalb seiner Schwachheit rühmen. Er weiss wohl, wie hart er damit gegen das griechische Empfinden verstösst, das die glänzende Erscheinung schätzt und das Starke zu bewundern willig ist, sich dagegen von Schwachheit mit Verachtung wegwendet. Allein gerade dies verbietet ihm jeden Versuch, das abzuwerfen, was ihn schwächt. So verhindert er, dass er selbst als Held dasteht, und macht allen sichtbar, dass die Kraft, die sich durch ihn offenbart, Gottes ist.¹⁾

Er hat darum auch das, was er an sich selbst als Sünde richtete, mit völliger Offenheit seinen Gemeinden sichtbar gemacht. Man weiss in Galatien so gut wie in Korinth, dass er zuerst am Christus strauchelte und sein Verfolger war, und mit absichtsvollem Nachdruck gab er vor der römischen Gemeinde seinem tiefsten Wort über den Umfang und die Unaufhebbarkeit der Sünde die Form eines persönlichen Bekenntnisses. Sein Anteil am Christus ist nicht von anderer Art als der der Gemeinde; er ist mit ihr durch dieselbe die Schuld bedeckende Gnade im selben Glauben vereint.²⁾

Wie für alle, so entsteht darum auch für ihn aus der Gnade zugleich mit ihrer Gabe die schlechthin gültige Pflicht. Er sprach nicht von der Herrlichkeit seines Amts, nicht von der ihm verliehenen Amtsgnade, ohne aus ihr die Verpflich-

¹⁾ 1 Kor. 2, 1—5. 2 Kor. 4, 7. 6, 4. 5. 11, 30. 12, 5. 10. Gal. 1, 10. 4, 13. 14.
²⁾ Gal. 1, 13. 14. 1 Kor. 15, 9. Röm. 7, 7—25.

tung abzuleiten, die sein ganzes Verhalten den sittlichen Normen unterwirft, und sah deshalb in der Reinheit seines Verfahrens ein unentbehrliches Merkmal seines Apostolats. Die Frage, wie er für sich das Heil erlange, und die, wie er seinen Dienst ausrichte, fielen für ihn zusammen; er würde sich um seinen Anteil am Evangelium bringen, wenn er seinen Dienst versäumte. Darin dachte er nicht anders als die Zwölf, für die Jesus die Dienstpflicht und den Anteil am Leben geeinigt hat.¹⁾

b) Die Macht.

Ebenso deutlich besitzt Paulus den Machtwillen und bekennt sich zur Hoheit des Amts, das Jesus für seine Gefährten geschaffen hatte. Durch ihn entsteht Erkenntnis Gottes und er meint damit nicht die Entwicklung eines Gottesbegriffs oder die Rezipitation einer Gott beschreibenden Formel, sondern die Wahrnehmung des göttlichen Wirkens in seiner Gott enthüllenden Herrlichkeit. Darum entsteht am Verhalten der Menschen gegen Paulus für sie das Leben oder der Tod und er löste und band nicht anders als Petrus mit wirksamer Macht, weil Gottes Begnadigen und Richten durch ihn am Menschen geschieht. Denen, die sein Wort annehmen, erteilt er die Berufung zu Gott und verleiht ihnen dadurch die Gerechtigkeit und den Geist. Ebenso wirksam spricht er über die Verschuldeten ein Urteil, das sie vom Christus trennt und in die Macht des Satans bringt.²⁾

Sein Anspruch an die Macht und seine Ablehnung jeder die Gemeinde knechtenden Herrschaft entstehen auch bei Paulus wie bei den ersten Jüngern Jesu daraus, dass er den Grund seiner Macht nicht in sich selbst, sondern in Gott sucht. Darum erhöht sie ihn nicht über die Gemeinde, sondern macht ihn in derselben Weise wie sie dem Willen Gottes untertan. Dadurch sind der Apostel und die Gemeinde einander gleich und in ihrem Verhältnis zueinander frei.

Tritt in der Gemeinde die Neigung hervor, ihn zu meistern und ihrem Urteil zu unterwerfen, so gibt er seiner Freiheit den kühnsten Ausdruck. Nichts liegt ihm an ihrem Urteil, da er einzig Gott verantwortlich ist. Und doch hat

¹⁾ 2 Kor. 4, 1. 2. 6, 3—10. 1 Kor. 9, 23—27. 10, 33. Über die Stellung der Zwölf vgl. I 146. — ²⁾ 2 Kor. 2, 14—16. Gal. 4, 9. 2 Kor. 3, 6. 9. 5, 18. 20. 1 Kor. 5, 5. 1 Tim. 1, 20.

das Band, das sie miteinander verbindet, eine Festigkeit, die jede andere Gemeinschaft überragt, weil er für die, denen er durch die Berufung zu Gott das Leben bringt, im tiefsten Sinn zum Vater ward. Bitten, die er an sie richtet, befreit er von jedem herrischen Zwang; neben ihnen steht jedoch immer die absolute Verpflichtung, die sie ganz an Paulus bindet: »Du schuldest dich selber mir.«¹⁾ Zerbrächen die Gemeinden die Gemeinschaft mit Paulus, so wäre dies ihr Fall; denn damit schieden sie sich vom Christus und wideretzten sich Gott. In der Verhandlung mit den Korinthern hat er jedes andere Anliegen dem einen Ziel untergeordnet, dass sie in ihm den Boten Jesu erkennen und ihm gehorchen. Obgleich er mit ihnen gleichzeitig die Hauptsätze seines Evangeliums, den Unterschied zwischen dem Ziel des Gesetzes und der Gabe des Christus, die versöhnende Kraft seines Tods und die Verbürgung des Lebens durch ihn zu besprechen hat, so bekommt doch die Regelung ihres Verhältnisses zu Paulus jetzt die entscheidende Wichtigkeit; denn davon hängt ihr Anteil am Christus ab.²⁾

c) Das Arbeitsmittel.

Die Berufung zu Gott geschieht durch die Mitteilung der Botschaft Jesu, von der Paulus die Lehre und Erkenntnis deutlich unterschied. Die Botschaft besteht im Bericht über Jesus, vor allem über seinen Ausgang, wodurch der Christusname Jesu für die Hörer den Inhalt und die Begründung erhält und das Ziel seiner Sendung ihnen erkennbar wird. Die Vergleichung der Paulinischen Aussagen über Jesus mit dem evangelischen Bericht stellt die Tatsache fest, dass Paulus nicht an einer einzigen Stelle die überlieferten Angaben über Jesus verändert hat, obwohl er der Geschichte Jesu mit grosser Kraft neue Gedanken und Willensziele entnahm. Da er in seiner Beurteilung des Gesetzes eine neue, wichtige Erwerbung besass, entstanden durch ihn neue Aussagen über den Sinn und Erfolg des Ausgangs Jesu. Dagegen ist nicht eine einzige seiner Angaben über das von Jesus Getane und mit ihm Geschehene sein Eigentum und

¹⁾ 1 Kor. 4, 3. 4. 15. Philem. 19. — ²⁾ Denselben Gedankengang legen uns die Thessalonicherbriefe vor, da auch dort die Bewahrung der Gemeinschaft mit Paulus und der Anteil am Evangelium völlig miteinander verbunden sind. Vgl. auch die Pastoralbriefe.

etwa nur durch ein Schlussverfahren aus seiner Gesetzeslehre gewonnen; sie waren unabhängig von der Lehre über das Gesetz, die Paulus vertrat, in der Gemeinde schon alle da. Bei Paulus kommt der Christus aus dem Himmel und erhält durch die Geburt ein echtes menschliches Dasein. Er ist Israelit, ein Sohn Davids. Seine Brüder sind allen wohlbekannt; er lebte also nicht abseits von den natürlichen Beziehungen, in die uns der Anteil an einer Familie versetzt. Vor Gott steht er als sein Sohn, wird durch den göttlichen Geist geleitet und bringt Gott den völligen Gehorsam dar, frei von Versündigung. Er arbeitete nur an Israel zum Erweis der göttlichen Treue und stand unter dem Gesetz. Israel berief er zur Busse, vor allem seine Gerechten, die Pharisäer. Dass Paulus den Kampf Jesu gegen den Pharisäismus kannte, wird daran sichtbar, dass er sich auf Jesu Verbot der Ehescheidung beruft, das zum Kampf Jesu gegen den Pharisäismus gehört, ebenso daran, dass er die Satzungen über die unreinen Dinge Menschengebote nennt, auf die Jes. 29, 13 anzuwenden sei. Sodann ist die Art, wie Paulus den Juden bekämpft, deutlich vom Bussruf Jesu abhängig. Jesu Werk bestand noch nicht darin, dass er selbst schon seine Gemeinde sammelte, sondern er setzte die Zwölf ein, als ihren ersten Petrus. Neben ihn, doch mit einer deutlichen Unterordnung, ist noch Johannes gestellt. Da Paulus sagt, Jesus habe seine Boten ermächtigt, ihren Unterhalt von den Gemeinden zu empfangen, so weiss er, dass Jesus selbst die Zwölf an Israel gesendet hat und ihnen für ihre Arbeit bestimmte Regeln gab. Er beweist dadurch weiter, dass er Jesu Urteil über den Reichtum und die Armut kennt. Er hat ihn als arm und demütig vor Augen, nicht durch Zwang, sondern in freier Entsagung. Jesu Wille ist die Liebe, die er auch von den Seinen verlangt, die unbeschränkte Liebe, die auch den Feind nicht hassen kann. Sein Wort ist die gute Botschaft Gottes und hat die Kraft bei sich, die Gottes Gabe nicht nur verheisst, sondern gewährt. Diese hat Jesus dem Glauben mit der unbeschränkten Verheissung zugesagt, die dem Glauben das Vermögen zuspricht, Berge zu versetzen. Dass Paulus Jesus die Macht zum Wunder zuschrieb, ist dadurch gesichert, dass er sie sich und den andern Aposteln zuerkennt. Er würde das Wunder nicht für sich erwarten, wenn es in seinem Christusbild fehlte. Das Wunder diene Jesus aber nicht

zur Übung des Gerichts und zur Begründung der Herrschaft; denn er wehrte das Leiden nicht von sich ab. Durch dieses erweist er den Sündern seine Liebe, die keinen Fall anrechnet. Er trägt das Kreuz im Gehorsam gegen die Schrift nach dem 69. Psalm, der für ihn geschrieben war. Da er mit freiem Willen in den Tod geht, nahm er in der letzten Nacht von seinen Jüngern dadurch Abschied, dass er ihnen seinen Leib und sein Blut gab. Sein Tod ist das Werk Israels, das dadurch seinen Widerstand gegen Gott offenbart. Jesus stirbt am Kreuz, also durch römisches Urteil, von Pilatus verurteilt, vor dem er sein königliches Amt, das gute Bekenntnis, bezeugt. Er wurde aber in der Nacht verhaftet, also sicher durch die Juden. Er wird vom Kreuz abgenommen und begraben. Dann folgt zwei Tage darauf die Auferweckung Jesu mit der Ostergeschichte und der Erhebung Jesu in den Himmel und nun erst, nicht schon während ihrer Gemeinschaft mit Jesus, erhalten seine Jünger den Geist. Die Verheissung der Wiederkunft Jesu hat bei Paulus denselben Grundriss wie in den Evangelien.¹⁾

Was fügt unsre evangelische Tradition zu diesem Christusbild hinzu? Konkrete Erinnerungen von höchstem Wert; was aber durch sie als Jesu Tat und Wille sichtbar wird, das ist nichts anderes als, was auch die Paulinischen Sätze aussprechen. Wie er nichts verlor, so fügte er auch nichts hinzu. Von seinen Aussagen über die Geschichte Jesu ist nicht eine einzige etwa aus einem dogmatischen Motiv frei konstruiert. Es findet sich bei ihm keine Anspielung auf ein Wort oder eine Handlung Jesu, die sich als Midrasch zur evangelischen Geschichte beurteilen liesse. Den Gedanken, er könnte zu seinem Lehrsatz über den Christus aus seiner Phantasie Anschauungsstoffe schaffen, hat Paulus nie gehabt.²⁾ Er konnte darum das Bewusstsein nicht haben

¹⁾ Gal. 4, 4. Röm. 8, 3. 9, 5. 1, 3. 1 Kor. 9, 5. Gal. 1, 19. Röm. 1, 3. 4, 5, 19. 2 Kor. 5, 21. Röm. 15, 8. 1 Kor. 7, 10. Kol. 2, 21. 22. Röm. 2, 17—29. 1 Kor. 15, 5. Gal. 2, 9. 1 Kor. 9, 14. 2 Kor. 8, 9. Phil. 2, 8. 2 Kor. 5, 14. Gal. 6, 2. Röm. 12, 17—21. 1 Kor. 9, 14. Röm. 1, 16. 1 Kor. 13, 2. Röm. 15, 19. 2 Kor. 12, 12. Röm. 5, 6—8. 2 Kor. 5, 19. 1 Kor. 15, 3. Röm. 15, 3. 1 Kor. 11, 23—25. 1 Thess. 2, 15. 1 Kor. 2, 2. 1 Tim. 6, 13. 1 Kor. 15, 4—7. Gal. 4, 6. — ²⁾ Den Satz, dass bei der Erscheinung des Christus die Lebenden den Toten nicht zuvorkommen, sagt Paulus *ἐν λόγῳ κυρίου*, 1 Thess. 4, 15. Wenn dies bedeutete, er zitiere damit eine Sentenz Jesu, so käme dadurch zu unsrer evangelischen Überlieferung etwas Neues

und hatte es auch nicht, dass er einen andern Jesus verkünde als die ersten Jünger.¹⁾ Da er während der ersten, langen Periode seiner Wirksamkeit mit Christen aus Jerusalem in vollständiger Arbeitsgemeinschaft stand, kann seine Kenntnis der Geschichte Jesu nicht kleiner gewesen sein als die eines Barnabas oder Silas, und die Art, wie gelegentlich eine reiche Ostergeschichte und der Bericht über das Abendmahl zum Vorschein kommt, warnt davor, dass wir uns die Erzählung über Jesus, die er den Gemeinden gab, dürftig denken.²⁾ Das ist freilich deutlich, dass er aus der Verkündigung der Herrschaft Jesu nicht einen historischen Unterricht machte, sondern die Geschichte Jesu als einen einheitlichen Akt Gottes vor die Hörer stellte, durch den sich ihnen Gottes Gnade und Gerechtigkeit offenbart. Dadurch blieb er mit der Überzeugung der ganzen Gemeinde in Übereinstimmung.

Auch die besonderen Erweisungen der göttlichen Macht, durch die er andern Hilfe bringt, und die besonderen Offenbarungen des Geists zählte er zu seinen Arbeitsmitteln, da er durch sie als Gottes Bote bewährt wird.³⁾ Er hat aber die Entscheidung für Gott nie bloss durch das Zeichen zu bewirken gesucht, sondern darin das Ziel der göttlichen Gnade gesehen, dass sie den Menschen inwendig zu Gott hinwende. Darum beschreibt er es als seine Aufgabe, am Gewissen aller die Wahrheit seiner Botschaft zu bewähren.⁴⁾

Auch er brachte wie die andern Apostel seine Arbeit dadurch in Zusammenhang mit dem göttlichen Wirken, dass er sie mit dem beständigen Gebet verband.⁵⁾ Dadurch bekam auch die Gemeinde einen Anteil an derselben, da er

hinzu, weil diese die Parusie nirgends zur Auferstehung in Beziehung bringt. Aber die Sätze sind nicht so geformt, dass sie sich als ein Zitat eines Spruchs Jesu darstellen. Entweder denkt Paulus beim „Herrn“ an Gott und an den Gegensatz zwischen der menschlichen Hoffnung und der göttlichen Zusage; dann spricht er aus: seine Mitteilung habe die Sicherheit einer göttlichen Verheissung. Oder er denkt beim „Herrn“ bestimmt an Jesus; dann weiss er, dass Jesus sowohl seine Parusie als die Auferstehung vertreten hat. Das ist der einzige Fall, wo man erwägen kann, ob Paulus an eine von unsren Evangelien abweichende Überlieferung über Jesus denkt.

¹⁾ 2 Kor. 11, 4. Gal. 1, 6—9. — ²⁾ 1 Kor. 15, 1—7. 11, 23—25. —

³⁾ Röm. 15, 19. 2 Kor. 6, 6. 7. 12, 1—6. 12. — ⁴⁾ 2 Kor. 4, 2. —

⁵⁾ Röm. 1, 8. 9. 1 Kor. 1, 4. 5. 1 Thess. 1, 2. 3. 2, 13. 2 Thess. 1, 3. Phil. 1, 3—5. 9. Eph. 1, 15. 16. Kol. 1, 3. 4. 9—12; vgl. die durchwachten Nächte 2 Kor. 6, 5. 11, 27.

auch ihr Gebet für sein Werk in Anspruch nahm.¹⁾ Er übte das Gebet nicht einseitig nur für die andern, sondern stellt die Gebetsgemeinschaft her, durch die die Gemeinde auch für ihn vor Gott wirksam wird. Damit brachte er die Gleichheit zwischen ihm und der Gemeinde an einer wichtigen Stelle zur Durchführung. Es lagen ihm deshalb priesterliche Formeln für sein Wirken nah, da es sein letztes Ziel nicht nur im Heil des Menschen, sondern in Gottes Verherrlichung hat. Sein Apostelwerk wird zum Kultus, den er Gott darbringt.²⁾

Dadurch war es für ihn ebenso wie für die ersten Jünger unmöglich, dass er irgendwelche Technik als sein besonderes Arbeitsmittel ausbilden konnte, um den Erfolg seiner Botschaft zu sichern. Ihr Erfolg bestand ja vollständig in den inwendigen Vorgängen, durch die der Mensch mit Gott verbunden wird und die nur dann zustande kommen, wenn Gott selbst im Menschen sein Werk tut. Da die Technik fehlt, so geht auch von seinem Apostolat ebensowenig eine Rechtsbildung aus als von dem des Petrus. An der Art, wie er Timotheus an seiner Arbeit beteiligte, lässt sich das deutlich beobachten, da er die ganze Arbeit, die zur Begründung der Gemeinde geschehen muss, auch Timotheus übertrug. Von einer Verteilung der Befugnisse zeigt sich keine Spur. Das Mittel, durch das der Gemeinde alles verschafft wird, was sie bedarf, ist die göttliche Botschaft, die dadurch, dass sie ein anderer als Paulus sagt, von ihrer Wahrheit und Kraft nichts verliert.³⁾

d) Die Berufung der Völker.

Sein besonderes Amt ist seine Sendung an die Völker.⁴⁾ Er dachte bei ihr nicht nur an einzelne, sondern an die Gesamtheit der volkstümlichen Gebilde, die dadurch, dass Israel von ihnen abgesondert ist, nach ihrer religiösen Art eine Einheit sind.⁵⁾ Er kann die Völker freilich nur dadurch zu

¹⁾ Röm 15, 30. 2 Kor. 1, 11. Eph. 6, 18—20. Kol. 4, 3. 4. 2 Thess. 3, 1.

— ²⁾ Röm. 15, 16. Phil. 2, 17. 2 Kor. 4, 15. — ³⁾ Man beachte das „Wir“ in den Thessalonicherbriefen und im zweiten Korintherbrief. Die Vorstellung, die die Briefe an Timotheus und Titus über die Beteiligung der Gehilfen des Paulus an seiner Arbeit geben, ist damit genau parallel. — ⁴⁾ Röm. 1, 5. 11, 13. 15, 16. Gal. 1, 16. 2, 8. 9. Eph. 3, 1—12. Kol. 1, 25—27. 1 Tim. 2, 7. 2 Tim. 1, 11. — ⁵⁾ Mit der Formel „Völker“, die alle andern Nationen ausser Israel als Einheit betrachtet und unter dasselbe Urteil stellt, bewahrte Paulus ein wichtiges Erbstück aus der jüdischen Tradition.

Christus berufen, dass er die einzelnen zum Glauben führt, und sammelt die Gemeinden durch die persönliche Bekehrung vieler einzelner. Sein Urteil über sein Amt bleibt aber insofern mit dem parallel, das die Zwölf für ihre Sendung an Israel festhielten, als auch er die Berufung auf die grossen Gemeinschaften bezieht, durch die den einzelnen ihre religiöse Stellung angewiesen ist. Das führt ihn aber nicht zu Versuchen, statt der Arbeit, die die einzelnen inwendig und persönlich mit Gott in Verbindung bringt, von aussen und oben her eine Massenbewegung zu bewirken, etwa durch die Beeinflussung der Obrigkeiten oder durch die Literatur. Er kennt kein anderes Mittel, durch das der Mensch Gottes Gnade empfangen könnte, als dass er sich mit eigener Reue und eigenem Glauben zu ihm wende. In diesen kleinen, einzelnen Vorgängen erkennt er aber Ereignisse, die für alle wichtig sind, weil in ihnen sichtbar wird, wie die göttliche Gnade auf die Völkerwelt gerichtet ist.

Zu seiner Arbeit brauchte er eine grössere Summe eigener Entschliessung und spontaner Tätigkeit, als die Apostel in Jerusalem bedurften, die schon durch die Benützung der ihnen sich anbietenden Gelegenheit ihre Pflicht erfüllten und die nicht erst aufzusuchen brauchten, denen ihr Wort galt. Paulus hat nicht abgewartet, ob der Heide zu ihm komme, sondern er ging ihm nach und er suchte ihn mit besonderer Freude da auf, wo er noch keine Gelegenheit hatte, die Botschaft Jesu zu hören.¹⁾ Das entsprach seiner eigenen Bekehrung, da er nicht dadurch Christ geworden war, dass er selbst sich der Gemeinde genähert hatte, sondern dadurch, dass ihn Christus holte, als er sich ihm widersetzte. Wenn er nun zu den Heiden ging, so ermächtigte ihn dazu die das Verlorene berufende Gnade Jesu, die ihm selbst zuteil geworden war. Aber auch seine rastlose und tatkräftige Arbeit bleibt immer unter die Überzeugung gestellt, dass er ohne Gott nichts sei und sich selbst nicht den Erfolg bereite, sondern ihn nur dann finde, wenn ihn Gott für ihn wirke.²⁾ Er blieb auch bei seinen grössten und mutigsten Plänen vom Gedanken frei, er könne sich selber leiten, und hat fortwährend nicht widerwillig, sondern freudig darauf hingewiesen, dass er seine ganze Arbeit nicht anders

¹⁾ 2 Kor. 10, 14—16. Röm. 15, 19—21. — ²⁾ 1 Kor. 15, 10. 2 Kor. 1, 9. 3, 5. 10, 13.

tun könne und tun wolle, als wie sie ihm durch den Verlauf der Ereignisse zugemessen wird.¹⁾

Dass durch die Berufung der Heiden die an Israel gerichtete Berufung erloschen sei, daran hat er nie gedacht und hat nicht einen griechischen Partikularismus neben den jüdischen gestellt, sondern den Universalismus der Herrschaft Jesu dadurch festgehalten, dass er gleichzeitig sein Bote für Israel blieb.²⁾ Dadurch bekam seine Arbeit nicht nur durch ihre Ausbreitung, sondern auch durch ihre inwendige Tiefe eine Grösse, die das weit übertraf, was die Leiter der palästinensischen Christenheit in den Anfängen ihrer Arbeit zu leisten hatten. Paulus trat nicht abwechselnd, sondern gleichzeitig mit den Juden und den Griechen in die volle Gemeinschaft, ohne die er sich die Apostelarbeit nicht denken konnte. Zur Freiheit, die er in seiner Gemeinschaft mit den Juden und mit den Griechen in derselben Grösse betätigte, wusste er sich durch die vollkommene Gnade des Christus ermächtigt, die ihn über alle vorhandenen Gegensätze emporhob und ihm für jedes Bedürfnis die es erfüllende Gnade darbot.

Die Gleichartigkeit seines Apostolats mit dem, das die Begleiter Jesu verwalteten, bewährt sich auch darin, dass Paulus dem Apostolat denselben Abschluss gab wie die Zwölf und den Gedanken nicht kennt, er müsste Nachfolger einsetzen. Weder der Philipper- noch der zweite Timotheusbrief enthalten darüber eine Andeutung, wie dem Apostolat des Paulus eine Fortsetzung gegeben werden könnte. Der Anschluss des Botenamts an die Geschichte Jesu, durch den es befähigt wird, die Sendung des Christus zu bezeugen, macht seine Wiederholung unmöglich. Es hat mit der Begründung der Kirche geschaffen, wozu es gesendet war; nun hat die Kirche durch ihre eigene Arbeit dafür zu sorgen, dass sie das Empfangene bewahre.

2.

Paulus als Denker.

a) Die Ausdehnung der Denkarbeit.

Der Entschluss des Paulus, nach Rom zu gehen, hat ein Gedankengebilde von der intellektuellen Grösse des

¹⁾ Röm. 1, 10. 13. 1 Kor. 4, 19. 1 Thess. 3, 11. Das ist die Fortsetzung der Passivität Jesu, der seine Herrschaft nur deshalb begehrt, weil Gott sie ihm gibt, I 304. — ²⁾ 1 Kor. 9, 20. 21. Röm. 11, 13. 14,

Römerbriefs hervorgebracht. Dass er Rom trotz der Erwägungen, die ihm die dortige Arbeit widerraten, nicht vermeiden darf, sondern dorthin zu streben hat, das ergibt sich daraus, dass Gott durch seinen Dienst seine Gerechtigkeit an den Glaubenden offenbart. Dadurch ist seine Arbeit in die höchsten Zusammenhänge hineingestellt, die er sich nun nach allen Seiten verdeutlicht. Von unten her ist sie durch die sittliche Not des Heiden und Juden begründet, von oben her durch die Vollkommenheit der göttlichen Gnade im Christus. Sie steht deshalb in Einheit mit der Gründung Israels durch die Berufung Abrahams und mit dem Anfang der menschlichen Geschichte durch den Fall des ersten Menschen und sie besitzt ihre Rechtfertigung in der Vollständigkeit der Erlösung, die dem Glaubenden das vom Bösen befreite Leben im Geist gewährt. Seine Arbeit steht auch in Einheit mit der Verheissung, durch die Gott Israel mit sich verbunden hat, da sich so sowohl die Obmacht Gottes über alle jüdischen Ansprüche als die Unerschütterlichkeit seiner Treue offenbart. Aus diesen zu solcher Höhe entfalteten Überzeugungen schöpft sein Entschluss, nach Rom und Spanien zu gehen, seine Begründung und Festigkeit. Dadurch haben wir vor Augen, mit welchem Ernst und mit welchem Erfolg Paulus die Denkarbeit tat.

Dies wird dann nicht weniger sichtbar, wenn die Briefe seelsorgerlichen Zwecken dienen. Aus der Beantwortung jeder Frage, die er mit den Korinthern zu besprechen hat, wird immer wieder eine glänzende Erweisung seiner Lehrgabe, da er dadurch der Gemeinde für ihr Handeln Grundsätze verschafft, die es nicht bloss für diesen Fall eben jetzt zweckmässig ordnen, sondern zum Grund ihrer Frömmigkeit und Lebensführung vordringen und dadurch seiner Vorschrift eine Notwendigkeit und Brauchbarkeit geben, die ihr Verhalten im weitesten Umfang einheitlich und sicher macht. Wenn er der Störung, die die neuen Prediger in das Verhältnis der Gemeinde zu den Lehrenden hineintrugen, den Satz entgegenhält: Alles gehört euch, ihr aber gehört dem Christus, Christus aber gehört Gott, so ist damit für die Verfassung der Gemeinde ein umfassender Grundsatz gewonnen, der nicht nur der momentanen Störung die Heilung ver-

10, 12. Nur dadurch kann die an Israel gerichtete Berufung dahin fallen, dass sich dieses dem Evangelium widersetzt, Röm. 9—11.

schaft, auch nicht bloss zwischen dem kirchlichen Amt und der Gemeinde die Eintracht herstellt, sondern für alle ihre Beziehungen, auch für die, die sie zur Welt gewinnt, die deutliche Bestimmung gibt, wo die Gemeinschaft gewährt und wo sie versagt werden muss. Die Besprechung über die Berechtigung des religiösen Zölibats stellt die Motive, die einen solchen Entschluss richtig zu machen vermögen, nach allen Seiten so sorgfältig dar, dass sie ein vollendetes Beispiel dafür wird, wie ein ethisch richtiger Wille zustande kommt. Die Einschätzung der verschiedenen pneumatischen Funktionen steigt so hoch hinauf, dass sie die Grundgesetze jeder menschlichen Sozietät entwickelt. Dem Zweifel an der Auferstehung hat er nicht nur ein Verbot entgegengehalten, auch nicht nur die Tatsächlichkeit der Auferstehung Jesu gezeigt, sondern er hat zugleich ohne jede Nachgiebigkeit gegen den griechischen Rationalismus mit absoluter Überordnung der Tatsache über das Verlangen nach Denkbareit den Anspruch des Denkens durch einen Abriss der Eschatologie befriedigt, der die Erwartung der Auferstehung mit den Aussagen über den Christus zu einer einheitlichen Überzeugung vereint.

b) Die Begrenzung der Denkarbeit.

Diese Grösse bekommt die intellektuelle Leistung des Paulus nur dadurch, dass er sie mit unverrückbaren Schranken umgab. Da seine Arbeit in der Sündhaftigkeit des Menschen ihren Anlass hat, so macht er im Römerbrief die seine Arbeit gestaltenden Regeln der Gemeinde dadurch verständlich, dass er ihr seine Gedanken über die Sünde vorlegt. Er tut dar, dass das Verhalten der Griechen und der Juden verwerflich sei und sie mit Schuld belade, weiter, dass die Sünde das ganze Leben der Menschheit schon vor der Entscheidung der einzelnen bestimme, weiter, dass die sittliche Ohnmacht des Menschen aus seiner natürlichen Beschaffenheit entstehe, weshalb ihm einzig durch den Christus zu helfen sei. Aber die zahlreichen Fragen, die daraus sofort erwachsen: wie sich nun die Zurechnung, unter die er alle stellt, zur universalen Macht der Sünde verhalte und wie das Fleisch sie hervorbringe, wenn sie doch von Adam kommt, bleiben ohne Erörterung. Wenn er so klar und kräftig denkt, warum denkt er nicht weiter? Doch er bricht ab. Schafft er den Frieden

in der Gemeinde dadurch, dass er ihr über alles das Verfügungsrecht gibt, weil sie unter der Herrschaft des Christus steht, so ist dieses Axiom zugleich ein grosses Mysterium; wie wird denn die Herrschaft des Christus in allem sichtbar, die alles für die Gemeinde heilsam macht? Er stellt den Satz als Regel für ihr Handeln hin; dazu bedarf und erhält sie aber keine weitere Theorie. Er hat an der Einheit Jesu mit Gott den Vordersatz für sein ganzes Denken, gibt aber nur Sätze, die die Willensrichtung Jesu beschreiben, aus der sein Werk mit seiner Entsagung und Herrlichkeit entsteht; wie wir uns aber an Jesus die Gleichzeitigkeit seines göttlichen und menschlichen Lebens zu denken haben, darüber sprach er nie.

Durch die gleichzeitige Ausdehnung und Begrenzung des Paulinischen Denkens stehen wir wieder vor demselben Vorgang, den schon der Denkakt Jesu zeigt.¹⁾ Auch er stellt seine Denkarbeit nicht unter den Begriff Forscher oder Entdecker, sondern weiss sich als den Zeugen, der das Geschehene kundmacht und gegen jeden Angriff schützt, und als den Verwalter, der das ihm Übergebene bewahrt und fruchtbar macht.²⁾ Durch seine Gewissheit Gottes sind der Zweifel, die Sorge und die selbstische Wissbegier aus den Motiven entfernt, die sein Denken bewegen. Daher quälen ihn die Grenzen seines Erkennens nicht; über seinem eigenen Denken steht die vollendete Klarheit und Festigkeit des göttlichen Waltens. Zugleich wirkt aber der Blick auf Gott als Kraftspender auf sein Denken ein, macht ihm die klaren, grossen Gedanken unentbehrlich, da er ohne sie nicht nach Gottes Sinn handeln kann, gibt ihm die Gewissheit, dass er sie erreiche, da ihm im Christus die Schätze der göttlichen Erkenntnis zugänglich sind, und verschafft ihm für sein Denken den standhaltenden, wertvollen Inhalt, da er durch sein Wissen von Gott Überzeugungen besitzt, die auf alles, was geschieht, angewendet werden müssen und sich an der Wirklichkeit bewähren.

Dadurch, dass sein Denkakt von der Gewissheit Gottes regiert ist, bleibt er mit seinem Lebensakt in stetiger Verbundenheit. Paulus hat seine Denkarbeit nicht selbständig

¹⁾ S. I 319—325. — ²⁾ 1 Kor. 1, 6. 2, 1. 15, 15. 4, 1. 2. Als die Gnosis mit der Denkarbeit den Begriff „Forschung“ verband, empfand Paulus dies als einen scharfen Gegensatz, vgl. B V 4 e.

neben seine Lebensführung gestellt, sondern sie als einen Teil des von ihm Gott darzubringenden Diensts geübt, darum mit der ganzen Kraft der Liebe, die er in seinen Gottesdienst legt, darum aber nur soweit, als er sie zum Handeln braucht. Das Erkennen stellt sich ihm nie als sein höchster Besitz dar, in dem er zur Ruhe käme; er hat im Gegenteil alle Erträge des Denkens, sogar die unmittelbar vom Geist bewirkten, sogar die Prophetie als vergänglich beurteilt. Allem, was unser Bewusstsein jetzt umfasst, gesteht er nur vorbereitende Bedeutung zu. Das Bleibende in uns sind einzig die im Bereich des Willens hervortretenden Wirkungen Gottes; denn das Ewige, das der Mensch jetzt schon empfängt, ist die Liebe.¹⁾ So ist es gekommen, dass das grösste theologische Schriftstück, das in der ersten Christenheit entstand, eine Abhandlung über die Frage ist, warum Paulus nach Rom zu kommen begehrt.

c) Die Begründung der Erkenntnis auf die göttliche Gabe.

Das Ziel, das Paulus seiner Denkarbeit gibt, und sein Urteil über den Grund, aus dem sie entsteht, stehen miteinander in festem Zusammenhang. Er dachte nie an eine Erkenntnis Gottes, die nicht Gottes Wirkung wäre. Was er erkennen will, ist Gottes Gabe, und dass er sie erkennt, ist es auch. Darum ist der gegebene Tatbestand des göttlichen Werks der Gegenstand seines Denkens, das Jenseits lässt er verhüllt; er spricht über Gottes Offenbarung, nicht über sein Wesen, über die Gabe des Christus, nicht über seine Gemeinschaft mit Gott, über die Wirklichkeit der Sünde, nicht über ihre Möglichkeit und Entstehung, über die Wirkung des Todes Jesu auf uns, nicht über die Versöhnermacht, mit der er Gott bewegt.

Da die über die Erfahrung hinausgreifenden Gedanken der jüdischen Gemeinde, die die menschliche Geschichte mit der Engelwelt in eine enge Verbindung bringen, durch die gnostische Bewegung auch in den christlichen Gemeinden in den Vordergrund gedrängt wurden, wurde Paulus zu Sätzen geführt, die mit universaler Weite auch das Jenseits umfassen, und er weiss sich deshalb zu solchen ermächtigt, weil er im Christus die Erkenntnis Gottes hat, aus der absolut gültige

¹⁾ 1. Kor. 13, 8—13.

Urteile erwachsen, die er ohne Furcht auf das ganze Universum ausdehnt mit Einschluss seiner uns verborgenen Mächte.¹⁾ Aber auch in diesem Zusammenhang entsteht nicht ein einziger Satz, durch den er diese für sich zum Gegenstand der Betrachtung machte. Sein Gedanke bleibt auch jetzt völlig an das Werk Gottes geheftet, das durch Jesus zur Vollendung kam, und seine ins Transzendente greifenden Aussagen wenden nur das auf alle Gebiete der Welt an, was ihm durch die Geschichte Jesu wahrnehmbar geworden ist.

Auch die Wahrnehmung des göttlichen Werks denkt er sich als Gottes Wirkung. Er schrieb sie nicht der menschlichen Willensmacht zu, sondern sieht im Hervorbrechen des Lichts den schöpferischen Akt dessen, der im Anfang das Licht geschaffen hat.²⁾ Darum wird uns die Weisheit vom Christus gegeben, in dem alle ihre Schätze enthalten sind.³⁾ Das wird dadurch erlebt, dass der Christus durch den Geist im Menschen wirksam ist, der das Bewusstsein des Menschen nicht unberührt lässt. Da der Geist seinem Wesen nach der Wissende ist, der alles in Gott erforscht, so wird er auch in uns als der Erzeuger des Wissens wirksam, so dass dadurch, dass uns der Geist gegeben wird, ein Wissen in uns entstehen kann, das nun wirklich mit Gottes Gedanken zusammenstimmt bis hinaus zum letzten, eschatologischen Ziel.⁴⁾ Es steht damit in Übereinstimmung, dass er seine ganze Denkarbeit fest an die Schrift anschloss. Auch in den Sätzen, die sein besonderes Eigentum sind, kommt immer ein aus der Schrift geholter Gedanke ans Licht. Für seine letzten Aussagen über den Christus benützt er die Schriftbegriffe »Bild Gottes«, durch das die Schöpfung geschah, und »Erstgeborener« und seine Rechtfertigungslehre kam nicht ohne die Schrift zustand.⁵⁾

Zur Entwertung des menschlichen Lehrens kam Paulus durch diese Sätze nicht, da Gott ja die Gemeinde schafft, durch sie die einzelnen begabt und sie für einander zu Boten seines Worts und Trägern seiner Gaben macht. Mit Quietismus ist der Gottesgedanke des Paulus in keiner Form ver-

¹⁾ Röm. 8, 38. 39. Eph. 1, 21. 3, 10. Kol. 1, 16. 20. 2, 15; vgl. 1 Kor. 2, 8.

— ²⁾ 2 Kor. 4, 6. — ³⁾ 1 Kor. 1, 24. 30. Kol. 2, 3. — ⁴⁾ 1 Kor. 2, 10—16.

— ⁵⁾ Bild nach 1 Mos. 1, 26; Röm. 8, 29. 1 Kor. 11, 7. 15, 49. 2 Kor. 4, 4. Kol. 1, 15. Erstgeborener nach Ps. 89, 28; Kol. 1, 15. Glaube nach 1 Mos. 15, 6 und Habak. 2, 4; Röm. 1, 17. 4, 3—5. Gal. 3, 6—12.

menget. Er hielt sich aber bei allem Lehren vor, dass er die Erkenntnis nicht durch die Überlegenheit seiner Technik oder durch die Vollkommenheit seiner Beweise in die Hörer hineinlegen kann, sondern dass sie auch in ihnen nur als Glied ihres Lebensakts entstehen kann, der seinen Grund jenseits des Menschen im göttlichen Walten hat. Auch wenn er mit den Galatern über die Freiheit der Christenheit von den mosaischen Ordnungen spricht, also über ein Thema, das ihm völlig feststeht, tut er es im Bewusstsein, es handle sich, wenn diese Erkenntnis wirklich in den Lesern entstehen soll, um einen Geburtsvorgang.¹⁾ Aus der Würdigung der Erkenntnis als göttlicher Gabe entsteht seine Achtung vor der Freiheit seiner Leser, die keine Herrschaft über sie beansprucht, sondern ernsthaft das Lehramt als Dienst versteht. Auch in der Gestaltung der Lehrarbeit vereint sich bei ihm der Glaube und die Liebe zu einem einheitlichen Effekt. Er lehrt mit dem Willen, der Gemeinde ein eigenes Urteil zu verschaffen, ihr zu einem Glauben zu verhelfen, der ihr Eigentum ist und seinen Grund kennt, ihr ein Gehorchen zu ermöglichen, das frei und freudig ist und weiss, was es tut. Das gibt seiner Lehre den Reichtum und die Beweglichkeit. Aber wie für sich selbst, so hält er auch für die Gemeinde fest, dass ihr Anschluss an den Christus nicht durch eine Denkleistung, sondern durch Glauben entsteht und dass alle Erkenntnis, die ihnen hiezu nötig ist, Gottes Gabe ist. Das ergibt jene Grenze, die er mit seiner Lehrarbeit nie verschiebt.

Darum war er sowohl von der griechischen Philosophie als von der Wissenschaft des Rabbinate durch einen Willensgegensatz getrennt, nicht nur durch den verschiedenen Inhalt ihrer religiösen und ethischen Sätze. Er sieht bei ihnen ein selbstisches Bestreben, mit dem sich der Mensch bemüht, selbst sein Denken zu Gott zu erheben. Dieses von unten nach oben emporstrebende Denken scheitert notwendig, weil es nicht über den Inhalt hinauskommt, den ihm der natürliche Besitz des Menschen verschafft. Die Geschiedenheit der Welt von Gott zerstört es auch dann, wenn es religiösen Tendenzen dienen will, und seine Unfruchtbarkeit entspricht seiner Unreinheit, der eiteln, aufgeblasenen Art, die aus der Erkenntnis einen Ruhm des Menschen macht. Solange aber

¹⁾ Gal. 4, 19.

der Mensch nur aus seiner »Seele« den Antrieb und Stoff bekommt, der sein Denken bestimmt, urteilt er über das Göttliche falsch.¹⁾

Wenn dagegen die Erkenntnis aus Gottes Gabe entsteht, dann füllt sich die Denkarbeit mit Freude und Zuversicht. Auch in dieser Beziehung preist Paulus Gottes Geben als vollkommen. Der vom Geist Gestaltete erforscht alles, wird bei keiner seiner Bitten beschämt und mit keiner Frage abgewiesen.²⁾ Eine äusserliche Begrenzung bedarf diese Verheissung so wenig als die, die mit derselben Unbedingtheit dem Gebet gegeben ist. Denn sie hat ihre Begrenzung darin, dass das menschliche Streben und Arbeiten auf den Geist begründet ist. Dieser führt nicht zu müssigen Fragen und erzeugt nicht ein Verlangen nach einem Wissen, das bloss der Steigerung des eigenen Lebens dienen soll. Wirft sich der Mensch auf Fragen, die ihm unerreichbar sind, so hat er hieran das Zeichen, dass er sich nicht in der Leitung des Geists bewegt. Entstellung des Worts zu leerem Geschwätz und zum theologischen Zank tritt nicht da ein, wo die Verbundenheit mit Christus im Geist bewahrt worden ist.³⁾ Dagegen wo der Ruf Gottes zum Handeln führt und wo die Frage auftritt, was die Liebe soll und kann, da hat Paulus den ungebrochenen Mut zum Nachdenken und stellt ihn auf eine unbedingte Verheissung, da er durch den Christus in eine Gemeinschaft mit Gott versetzt ist, die ihn kennt.

Bei dieser Beschaffenheit seines Denkens ist für die Darstellung der Paulinischen Lehre jedes konstruktive Verfahren, das über seine Aussagen hinausgeht, verboten. Wer ein Paulinisches System aus ihnen formt, überträgt auf Paulus seinen eigenen Rationalismus und entstellt ihn schwer. Wir können auch nicht abschätzen, wie sich die uns vorliegenden Gedanken zum Ganzen seiner Erkenntnis verhalten. Manche These mag jetzt nur als Axiom in seinen Briefen stehen, das sein Gebot begründet, während er sie für sich selbst reich entfaltet hat. Er hat das Wasser, das Gott Israel in der Wüste gab, eine Gabe des Christus genannt, aber schwerlich den präexistenten Christus einzig an dieser Stelle mit der göttlichen Offenbarung an Israel verbunden. Er hat am Paschalamm, wahrscheinlich auch an der heiligen Lade, dar-

¹⁾ 1 Kor. 1, 17—24. 2, 14. 8, 1—3. 3, 18—20. — ²⁾ 1 Kor. 2, 15, Röm. 15, 14, 15, — ³⁾ 1 Kor. 3, 3,

gestellt, was uns Christus durch sein Kreuz gewähre, aber schwerlich die Vergleichung zwischen dem vom Gesetz angeordneten Kultus und dem Werk des Christus auf diese Punkte beschränkt.¹⁾ Wie er aber den Altardienst Israels mit dem Kreuz Jesu verglich oder wie er das Thema ausführte: Christus der Mittler der Offenbarung an Abraham und Israel, das entzieht sich einem konstruierenden Schlussverfahren ganz.

Durch diese Gestaltung seines Denkens blieb Paulus seiner pharisäischen Frömmigkeit treu; denn auch der Pharisäer war nicht Philosoph, sondern schätzt die Lehre deshalb, weil durch sie das richtige Werk gefunden wird. Nur hatte Paulus jetzt zwischen seiner Erkenntnis und seinem Willen eine festere Einheit als früher. Dem Rabbinat blieb ein Dualismus zwischen der Lehre und dem Werk zurück, weil dort die Lehre von aussen an den Menschen herankam und deshalb zuerst die Kenntnis des Gesetzes erworben und hernach das Gelernte getan werden muss. Bei Paulus entsteht die Erkenntnis und der Wille aus dem einen zentralen Vorgang seines Lebens, aus seiner Verbundenheit mit dem Christus im Geist. Er hat daher nicht mehr zwei Pflichten vor sich, zu lernen, was Gott gesagt habe, und zu tun, was er gebiete, sondern er hat nur noch einen einzigen Willen, an Christus zu glauben, in ihm zu sein, seine Gabe zu bewahren, seiner Leitung zu folgen. Diese öffnet ihm das Auge zur Verständigkeit und gibt ihm den Willen zur richtigen Tat. Dadurch blieb Paulus mit seinem Denken zugleich in der Bahn, die ihm durch Jesu eigene Lehrarbeit gewiesen war, und bewährt sich, indem er so denkt, als Christ.

d) Die besonderen Offenbarungen.

Neben derjenigen inwendigen Arbeit, die Paulus in den stets vorhandenen Formen des menschlichen Bewusstseins tat, stehen die besonderen Ereignisse, an die er das Merkmal der Offenbarung, des Gesichts und des vom Geist ihm gegebenen Geschenks heftete. Er hat mit diesen Vorgängen nicht geprunkt; wir kennen sie nur durch die polemischen Erörterungen, die die Korinther nötig machten. Weil sich andere mit ihrem wunderbaren Gebet und ihren Gesichtern brüsten und Paulus verachten, weil ihm diese fehlen sollen,

¹⁾ 1 Kor, 10, 4. 5, 7. Röm. 3, 25,

deckt er diese Seite seines inwendigen Lebens teilweise auf; auch den Korinthern war sie bisher unbekannt.¹⁾ Mit dieser Tatsache steht die andere parallel, dass wir in den Briefen niemals die argumentierende, auf das Verständnis der Leser rechnende Belehrung mit geheimnisvollen Worten vertauscht finden, die als Offenbarung von oben auftreten und bloss gebieten, nicht aber durch die Vernünftigkeit des Apostels vermittelt und daher auch für die Vernünftigkeit der Leser fasslich sind.

Das beruht nicht auf dem Zweifel am Wert der pneumatischen Vorgänge. Denn er hat das Gebet mit der Zunge und die Vision als echte Erfahrungen der Gemeinschaft mit dem Herrn und der Gegenwart des Geists geschätzt. Sie trennen sich aber nicht als abgerissene Einzelheiten von seinem übrigen Leben, als wäre nur in diesen Momenten der Gnadenstand erreicht und die Verbundenheit mit dem Christus wirksam. Er hält immer die Totalität der göttlichen Gnade fest, die ihm mit seinem bewussten, personhaften Leben gilt. Darum heben jene Erlebnisse sein ganzes Ich und bestätigen ihm, dass auch seine vernünftige Denkarbeit und seine mit den natürlichen Mitteln geübte Wirksamkeit im Christus geschieht.

An diese Erlebnisse heftet sich für ihn mit voller Klarheit ein versuchlicher Reiz, weil ihre singuläre Art dem Selbstbewusstsein eine eigenartige Steigerung verschafft. Er sah daher darin die göttliche Weisheit, dass sich diesen Höhepunkten des Empfindens und Erkennens auch Tiefpunkte gegenüberstellten, die mit dem Grauen und Leiden erfüllt waren, das die Annäherung einer satanischen Macht bei sich hat. Das Ergebnis dieser Schwingungen seines inneren Lebens, die nach oben und unten das allgemeine Menschenmass überschritten, bildet der einfache Glaubensstand, der das Bewusstsein der eigenen Schwachheit durch die Gewissheit der Macht des Christus ergänzt und dadurch erträgt.

Damit bestimmt sich, wiefern Paulus den Inspirationsbegriff auf sein eigenes Lehren bezogen hat. Da er nicht die speziellen pneumatischen Erlebnisse als den Quell bestimmter Worte und Lehrsätze namhaft macht, wird deutlich, dass der vorchristliche Inspirationsbegriff mit der Tilgung des Bewusstseins und der willenslosen Bewegung des Menschen durch die Macht des Geists für ihn nicht mehr anwendbar war.

¹⁾ 1 Kor. 14, 18. 2 Kor. 12, 1—9.

Denn dies hätte einzelne pneumatische Momente ergeben, die sich aus dem sonstigen Verlauf seines inneren Lebens als Unterbrechung desselben heraushöben. Dagegen hat er sein ganzes geistiges Sein mit seinem gesamten inneren Besitz auf das Geben Gottes zurückgeleitet, als im Christus geschehend und durch den Geist bewirkt. Daher erstreckt sich sein Inspirationsbegriff auf seine ganze apostolische Arbeit und er kann jederzeit, auch dann, wenn er ausdrücklich sein Wort von demjenigen Jesu unterscheidet und es als einen Rat bezeichnet, der das eigene Urteil der Leser nicht aufheben, sondern unterstützen will, darauf verweisen, dass er als der spreche, der Gottes Geist hat. Sein Bewusstsein von seiner Autorität umfasst demgemäss seine ganze Wirksamkeit; sie wird nicht auf einzelnes an ihm bezogen, sondern eignet ihm.¹⁾

3.

Das Urteil über den Menschen.

a) Der Streit gegen die Wahrheit.

Einem konstruierenden Verfahren könnte sich der Schluss empfehlen: als Paulus das Wort Jesu den Griechen anbot, habe er sein Ziel verändert; denn das, was der Grieche brauche, sei Aufklärung, nicht die Berufung zur Busse. Für Paulus blieb aber das Ziel der Arbeit dasselbe im Verkehr mit den Griechen wie mit den Juden. Er hat dem Busswort eine universale Fassung gegeben, so dass es den Menschen in jeder Lage trifft.

Das geschah deshalb, weil Paulus an alle verwerflichen Handlungen den Schuldgedanken heftete. Seine universale Geltung ergab sich ihm unmittelbar aus dem Gottesgedanken. Immer hat der Mensch den Erweis der göttlichen Güte vor Augen, die ihn vom Bösen weg zu Gott hinziehen will, und er erfährt sie nicht nur dadurch, dass er Gutes genießt, sondern vor allem dadurch, dass er Gutes zu wollen und zu tun vermag. Diejenige Gabe Gottes, die das menschliche Handeln richtig macht, ist die Wahrheit. Aus ihrer unzerstörbaren Gegenwart beim Menschen entsteht sowohl sein Vermögen zum Dienst Gottes als seine Schuld.²⁾ Deshalb, weil seine Bosheit Ungehorsam gegen die Wahrheit ist, ist

¹⁾ 1 Kor. 2, 12. 13. 7, 40. Röm. 9, 1. — ²⁾ Röm. 1, 18. 20. 32. 2, 4. 7. 8. 7, 15—23.

sie nicht nur ein Unglück, das er leidet, sondern seine Tat, für die er die Verantwortung zu tragen hat. Paulus legt in den Wahrheitsgedanken eine ungebrochene Zustimmung und erwartet, dass in allen Menschen der Wahrheit gegenüber das Gefühl der Verpflichtung wach sei.¹⁾ Als das Hauptstück der Wahrheit schätzt Paulus die Gewissheit Gottes, die allen gegeben ist, weil alle Gottes Werke sehen und das Werk seinen Wirker, die Gabe den Geber offenbart. Daher sind alle berufen, Gott als Gott zu ehren und ihm zu danken. Deshalb fällt die Verurteilung auf alle, weil der Mensch der ihm gegebenen Wahrheit den Gehorsam versagt und sich durch verkehrtes Wollen ihrer Herrschaft entzieht.

Dadurch hat Paulus alles Böse, auch das dem Nächsten getane, nach einem religiösen Mass beurteilt. Da die Wahrheit Gottes Gabe ist, so beginnt der, der sich ihr widersetzt und sie unterdrückt, den Streit mit Gott. Daher folgt für ihn auf die Sünde der Tod.²⁾ Weil das sündliche Verhalten nicht nur die natürlichen Bedingungen des Lebens verletzt oder nur Normen bricht, die der Mensch sich selber gibt, sondern mit ihm der Angriff auf die Wahrheit geschieht, darum entsteht dadurch ein Fall, an den sich der Verlust des Lebens heftet. Den Willen Gottes, der dem Bösen widersteht, nennt Paulus Zorn.³⁾ Richtet sich Gottes Zorn gegen den Menschen, so ist es um sein Leben geschehen. Paulus hat sich bemüht, in der Christenheit den Satz als Gewissheit zu befestigen, es sei unmöglich, dass der Mensch und die Sünde zusammen leben; lebt die Sünde auf, so stirbt der Mensch; soll der Mensch leben, dann muss die Sünde sterben. Dieses Gesetz denkt er sich als unaufhebbar, weil es sich unmittelbar aus der Gegenwart und Herrschaft Gottes ergibt. Den Tod, den die Sünde verursacht, erleidet der Mensch nicht nur im Zerfallen seines Leibes, sondern schon dadurch, dass ihm die göttlichen Gaben entzogen werden, die er zur Führung des Lebens braucht. Gott antwortet auf die Bosheit des Menschen durch seine Preisgabe an leere, finstere Gedanken und an widernatürliche, leidenschaftliche Triebe.⁴⁾

¹⁾ Röm. 2, 20. 2 Kor. 4, 2. Gal. 5, 7. 2 Thess. 2, 9—13. 1 Tim. 6, 5. 2 Tim. 2, 25. 3, 7. 4, 4. — ²⁾ Röm. 1, 32. 5, 12. 21. 6, 16. 23. 7, 5. 9—13. 1 Kor. 15, 56. 2 Kor. 3, 7. — ³⁾ Röm. 1, 18. 2, 5. 8. 3, 5. 4, 15. 5, 9. 9, 22. 12, 19. 13, 4. Eph. 2, 3. 5, 6. Kol. 3, 6. — ⁴⁾ Röm. 1, 21—32. Eph. 4, 17—19.

b) Der Fall der Menschheit.

Den Streit gegen die Wahrheit, der den Menschen unter Gottes Zorn bringt, lässt Paulus nicht in jedem einzelnen neu entstehen, da er vom gemeinsamen Lebensstand aller abhängig ist, durch den jeder seine Gedanken und seinen Willen bekommt. Der Weltbegriff greift auch in den Paulinischen Gedankengang ein; diese Welt ist böse und der Geist der Welt, der das Denken und Wollen aller gleichartig macht, ist nicht der göttliche Geist.¹⁾ Stärker als der Weltbegriff tritt aber als das besondere Eigentum des Paulus der Satz hervor, dass durch den Fall des ersten Menschen, dessen Tat das Verhalten Gottes gegen alle bestimmt, die Sünde zu der alle beherrschenden Macht geworden sei.²⁾ Paulus nennt zunächst den Tod das, was der Eine zum Los aller gemacht habe. Indem aber alle in einen Zustand hineingeboren sind, in dem sie zum Leben unfähig sind, weil der Tod über sie eine königliche Herrschaft hat, so sind auch alle der Macht der Sünde verfallen. Mit der Geschiedenheit von Gott, die im Lebensverlust sich offenbart, wird das Gute für alle unerreichbar. Den Zusammenhang aller mit Adam stellt Paulus durch die Verfügung Gottes her, die das Los aller ordnet. So hat Gott geurteilt; sein richterlicher Entscheid, der auf alle die Verurteilung legt, hat sie in die Sünde und den Tod versetzt. Der Begriff »Vererbung«, der dazu dienen soll, den Zusammenhang zwischen dem ersten Menschen und dem ganzen Geschlecht zu erläutern, geht schon einen kleinen Schritt über das hinaus, was sich als Aussage des Paulus bezeichnen lässt, weil durch ihn die natürliche Vermittlung aufgezeigt werden soll, die unsren Lebensstand mit Adams Verhalten verknüpft. Paulus hat freilich beim Rückblick auf 1 Mose 3 sicher auch daran gedacht, dass die Menschen Adams Söhne und durch die Zeugung aus ihm entstanden sind; wie weit er damit auch den Gedanken »Vererbung« verband, ist aber nicht deutlich erkennbar. Ihn bewegt allein der Gedanke, dass hier Gott walte und sein Urteil offenbare. Gottes Richterspruch hat sich in diesem Verlauf der menschlichen Geschichte vollzogen, wie wiederum Gottes Urteil den Christus mit seiner Gemeinde in eine Einheit zusammenfasst.

¹⁾ Gal. 1, 4. 1 Kor. 2, 12. Eph. 2, 2. 12. — ²⁾ Röm. 5, 12—19; vgl. 1 Kor. 15, 21. 22. 48. 49.

c) Der Streit des Fleisches gegen den Geist.

Während dieser Gedankengang den sündigen Zustand aller durch den Verlauf der Geschichte begründet, gibt ihm Paulus durch die Weise, wie er den Begriff »Fleisch« entwickelt, auch eine Begründung im natürlichen Bestand unsres Wesens.¹⁾ Dadurch wird die Sünde für uns ebenso unaufhebbar, wie es der natürliche Zustand des Menschen ist. Paulus geht von der Beobachtung aus, dass unser ganzes inneres Leben vom natürlichen Prozess abhängig ist, der in unsrem Leib geschieht. Das Fleisch, der Leib, die Glieder bestimmen nicht nur unsere physische, sondern unsere ganze, auch die religiöse und ethische Leistungsfähigkeit.²⁾ Alles, was wir als Fähigkeit zum Handeln, sei es zum Gottesdienst, sei es zu dem den Menschen zu leistenden Dienst, zur Erkenntnis und Liebe Gottes wie zur Güte gegen die Menschen in uns tragen, ist an unsre leiblichen Organe gebunden und diese Abhängigkeit bewirkt nach dem Urteil des Paulus nicht die Richtigkeit, sondern die Schwachheit und Verdorbenheit unsres Handelns.

Die Wirkungen des Fleisches, an die Paulus denkt, bestehen nicht nur in den Schwierigkeiten, die uns der Geschlechtstrieb bereitet, etwa noch mit Hinzunahme der Störungen, die vom Trieb nach Nahrung ausgehen. Freilich dienen ihm die Verwüstungen, die diese Triebe anrichten, auch als Beleg für die Macht des Fleisches, die Sünde zu erwecken. Ohne diese könnte es nicht dazu kommen, dass der Mensch an seinem Bauch seinen Gott haben könnte, dem er alles opfert und in dessen absoluter Knechtschaft er steht.³⁾ Allein Paulus hat den Einfluss des Fleisches auf unser inwendiges Leben nicht nur in der Erhitzung und Unnatur der sinnlichen Triebe gesehen, sondern nimmt ihn auch an unsren höchsten Funktionen wahr. Härte, Selbstsucht, Hoffart, Unfähigkeit zum Gebet, Gottlosigkeit in allen ihren Formen sind nicht weniger durch unsre Abhängigkeit von den natürlichen Reizungen bewirkt als die Wildheit

¹⁾ Röm. 7, 5. 14. 18. 8, 3—9. 12. 13. 1 Kor. 1, 26. 3, 1—4. 2 Kor. 1, 12. 10, 2. 3. Gal. 3, 3. 5, 13. 16—24. 6, 8. Eph. 2, 3. Kol. 2, 11. 18. — ²⁾ Leib: Röm. 6, 6. 7, 24. 8, 13; Glieder: Röm. 7, 5. 23. Kol. 3, 5. — ³⁾ Röm. 16, 18. Phil. 3, 19. Dieses Urteil hat aber Paulus nicht auf die Griechen oder Juden, sondern auf diejenigen Christen gelegt, die durch ihr Christentum doch nicht von ihren selbstischen Trieben frei wurden.

des geschlechtlichen Verlangens. All dies entsteht dadurch, dass das Fleisch unsre Gedanken und unsren Willen sich dienstbar macht.

Dadurch, dass Paulus im Fleischesgedanken das sittliche Urteil mit einer unsre Natur beschreibenden Aussage verbunden hat, erhält es eine wesentliche Verstärkung. Der Verzicht auf die Selbsthilfe muss notwendig eintreten, sowie die in unsrem Wesen liegende Begründung unsres bösen Gelüstens erkannt ist. Das verwerfliche Handeln des Menschen ist also durch ein Gesetz begründet, dem er sich nicht entziehen kann, weil es seine Glieder beherrscht, die ihm zu jedem Lebensakt unentbehrlich sind und sein ganzes Handeln bestimmen.¹⁾

Dadurch bringt der Streit des Willens gegen das göttliche Gebot zugleich den Wesensgegensatz zur Offenbarung, der uns von Gott trennt. Denn Gott und alles, was von ihm kommt, hat die Art des Geists. Deshalb entsteht in uns, sowie uns der göttliche Wille bekannt wird, der Widerspruch gegen ihn. Was wir wegen unsrer fleischlichen Beschaffenheit begehren, wird uns vom göttlichen Gebot untersagt, und was dieses von uns verlangt, darnach gelüstet unser Fleisch nicht. Aus diesem Zwiespalt entsteht die sittliche Ohnmacht, die unsre Güte auf blosser Gedanken, Wünsche und Versuche reduziert, während uns das Vollbringen des Guten in der wirksamen Tat versagt bleibt. Während das, was Gottes ist, im Himmel seine Offenbarung hat und die himmlische Art besitzt, gehören das Fleisch und die Glieder mit der Erde zusammen, aus der und für die sie gebildet sind. Somit besteht zwischen der von ihnen erweckten Begehrung und dem göttlichen Willen ein Gegensatz.²⁾

Auch die Sterblichkeit des Leibes hat Paulus in Beziehung zum Einfluss gebracht, den er auf unsre Lebensführung übt. Weil die Glieder sterblich, der Leib ein Leib des Todes ist, ist er das Herrschaftsgebiet der Sünde und die Ursache unsrer Ohnmacht.³⁾ Es zeigt sich darin die Trennung, in der wir von Gott stehen, weil da, wo der Tod regiert, die Gemeinschaft mit Gott abgebrochen ist. Darum ist uns nur ein solcher Leib gegeben, der der Auflösung

¹⁾ Röm. 7, 23. 8, 2. — ²⁾ Röm. 7, 14. Kol. 3, 5. 1 Kor. 15, 47. 48. —

³⁾ Röm. 6, 12. 7, 24. 5, 12.

verfällt und deshalb nicht geeignet ist, unser Werkzeug für Gottes Dienst zu sein.

Wegen der zerrüttenden Wirkung, die vom Fleisch auf uns ausgeht, ist der inwendige Mensch das Bessere an uns, für dessen Erneuerung die göttliche Gnade sorgt.¹⁾ Weil die Wahrheit uns unsere Beziehung zu Gott verschafft, so erhält das Denkvermögen eine besondere Würde. Durch den Verstand nehmen wir den guten Willen Gottes wahr und empfinden die verpflichtende Kraft seines Gebots; daher sind wir durch den Verstand Knechte des göttlichen Gesetzes, diesem eigen und untertan, trotz des ihm widerstrebenden Gesetzes, das unser Handeln beherrscht.²⁾

Die umfassende Verurteilung, durch die Paulus den gesamten Bestand des menschlichen Lebens trifft, könnte zur Vermutung einladen, Paulus habe durch sie die Aufmerksamkeit von den bestimmten sittlichen Aufgaben abgelenkt; wenn sich mit dem Aufleben der Sünde das Urteil verbinde: ich bin tot, so liege nichts mehr daran, wie sich der Mensch weiter verhalte; was kann sich ein Toter noch Schlimmeres bereiten? Die totale Verurteilung liegt auf ihm. Darum habe Paulus durch sein Urteil über den Menschen die Gemeinde in eine grosse sittliche Gefahr gebracht. Sein eigener Gedanke wendet sich aber nie in diese Bahn. Er wollte durch sein Urteil die sorgfältige Wahrnehmung und Beurteilung des konkreten Einzelfalls nicht ersetzen oder hemmen, sondern hat es dazu benützt, um an die einzelnen Handlungen mit ganzer Aufmerksamkeit und Entschlossenheit heranzutreten. Mit der Betrachtung des menschlichen Zustandes entwertet er die Geschichte nicht, so dass er des Wesens wegen die Tat geringschätzte. Das bewährt er dadurch, dass ihn die Sätze, die die Gewalt des Bösen über den Menschen aussprechen, nicht dazu führen, den ganzen Inhalt des menschlichen Lebens als Sünde zu verwerfen, so dass er dem Menschen nichts als Böses zuschriebe, wodurch er in den tatlosen Quietismus des Eremitentums geriete. Paulus hat beständig an allen, an Griechen und Juden und Glaubenden, Gutes und Böses unterschieden und den gemischten Charakter des menschlichen Willens immer anerkannt.

¹⁾ Röm. 7, 22. 2 Kor. 4, 16. Eph. 3, 16. — ²⁾ Röm. 7, 23. 25. 12, 2. 1 Tim. 6, 5. 2 Tim. 3, 8. Tit. 1, 15.

Weil der Mensch durch seinen Verstand den guten Willen Gottes sieht und seine verpflichtende Kraft erkennt, so stimmt er dem Gesetz Gottes zu und hat seine Freude an ihm. Er kann deshalb das Böse hassen, das Gute begehren und tut dies sogar dann, wenn er das Böse tut. Dass sich das Vollbringen des Guten als unerreichbar erweist, bedeutet nicht, dass der gute Wille schlechthin jeder Tat beraubt sei und nur zu einem ohnmächtigen Wunsch verdorre. Es kann sich ein redlicher Unwille dem Bösen widersetzen, ein ernsthafter Wille das Gute begehren.¹⁾ Parallel mit diesem Satz wird dem Gewissen die verpflichtende Macht zuerkannt und für dasselbe ein unbedingter Gehorsam verlangt.²⁾ Der Frage, ob die Vorstellungen, aus denen unsere moralischen Urteile bestehen, richtig seien, gab Paulus erst den zweiten Platz. So, wie sie sind, verpflichten sie den Menschen, solange er sie hat.³⁾ Kein fremdes Gewissen kann an die Stelle des eigenen treten; jeder soll der ihm erkennbaren Wahrheit gehorsam sein. Darum verschafft uns der Verstand eine unzerreißbare Gebundenheit an das göttliche Gesetz. Während die Blendung der vom Verstand geformten Gedanken dem Menschen einen schweren Verlust zufügte, den ihm der Satan dazu bereitet, damit er das Evangelium nicht annehme, ist die Bewahrung der Gedanken im Christus die unentbehrliche und unschätzbare Wohltat, die uns Gott deshalb gewährt, weil er Frieden mit uns hält.⁴⁾

Wäre Paulus in seinem Gedankengang durch gnostische Motive bestimmt, so hätte ihn die Frage, wie denn das Fleisch seine uns bedrückende Art erhalten habe, tief bewegt. Es existiert aber darüber bei ihm keine Aussage. Damit, dass er die Glieder mit der Erde zusammenstellt und der aus der Erde stammenden Art Adams die himmlische Art Jesu gegenüberstellt, ist der Satz nicht begründet, dass er den Zustand des Fleisches, aus dem das verwerfliche Gelüsten und Widerstreben gegen Gott folgt, aus Gottes Schöpfung abgeleitet habe. Die reine, vollständige Verneinung, mit der Paulus

¹⁾ Röm. 7, 15–23. 14, 5. — ²⁾ Röm. 2, 15. 9, 1. 13, 5. 1 Kor. 8, 7. 10. 10, 29. 2 Kor. 1, 12. 4, 2. 5, 11. 1 Tim. 1, 5. 19. 3, 9. 4, 2. 2 Tim. 1, 3. Tit. 1, 15. — ³⁾ An sich ist nichts in der Natur unrein; wer aber etwas für unrein hält, muss es meiden, Röm. 14, 14. An sich ist das Götterbild nichts; wer es aber für einen Gott hält, sündigt, wenn er es als nichtig behandelt, 1 Kor. 8, 7. — ⁴⁾ 2 Kor. 3, 14. 4, 4. 11, 3. Phil. 4, 7.

alles, wass er Sünde heisst, abstösst, verbot ihm Theorien, die die Sünde in das göttliche Schaffen einschliessen. Er dehnt freilich die alles umfassende Herrschaft Gottes ernst auch auf die verwerflichen Zustände aus, aber nur so, dass er sie aus dem richterlichen Walten Gottes ableitet, das dem Sünder seine Sünde zur Strafe macht.¹⁾ Da er die fleischliche Art des Menschen mit seiner Sterblichkeit verbindet und den Tod durch die Sünde in die Welt eintreten lässt, kann man im Fall des ersten Menschen den Vorgang vermuten, durch den der Leib die fleischliche Art erhielt. Aber auch in dieser Richtung fehlt jede Theorie. Es wird hier an einer besonders sichtbaren Stelle deutlich, wie sorgsam Paulus bei aller furchtlosen Kühnheit, die er in sein Denken legt, die Grenzen beachtet, innerhalb deren er sich die Erkenntnis gewährt sieht. Kecke Theoriebildung war nicht seine Sache. Er will der Christenheit zeigen, was sie jetzt in der ihr gegebenen Lage zur Ausrichtung ihres Berufs zu bedenken hat. Dazu gehört, dass sie sich die Gebundenheit ihres inwendigen Lebens an ihre Leiblichkeit nicht verberge und sich nicht auf Träume einlasse, als wäre sie nicht Fleisch. Wie aber dieser Zustand entstand, diese Frage mag den Gnostiker tief bewegen; Paulus hat sie als entbehrlich beiseite gestellt. Hier werden auch die Gründe liegen, die es bewirkten, dass die im Pharisäismus beliebte Verwendung von Genes. 6, 5 bei Paulus nicht sichtbar wird. Paulus hat das Böse von Gottes Schaffen gänzlich abgetrennt. Während die pharisäische Formel das Verwerfliche am Menschen als einen von ihm erlittenen Zustand beschreibt, gegen den er ohnmächtig sei, drücken die Paulinischen Formeln unsere Ohnmacht im Kampf mit dem Bösen nie so aus, dass sie bloss ein physisches Schmerzgefühl begründen, sondern immer so, dass sie uns unsren bewussten, eignen Anteil am Bösen vorhalten und dadurch die gegen uns selbst gerichtete Reue erzeugen. Das Fleisch knechtet uns dadurch, dass es uns selbst bewegt und unsre Gedanken und Entschliessungen bestimmt. Vom Fleischesgedanken aus kommt deshalb Paulus nicht zur Beschuldigung Gottes, nicht zu einem spekulativen Dualismus, der den Weltbestand für unsre Sünde verantwortlich macht, sondern lediglich zum Buss- und Glaubensakt, mit dem wir uns selbst als schuldig preisgeben und den

¹⁾ Röm. 1, 24. 26. 28. 9, 17. 18. 22. 11, 7. 25.

Christus als unsre Gerechtigkeit erfassen. Dagegen schloss die rabbinische Beschreibung der »bösen Art« einen unsittlichen Quietismus, der sich mit seiner Ohnmacht entschuldigt, nicht aus.

d) Die vorchristlichen Parallelen zum Kampf des Paulus gegen das Fleisch.

Ist das Urteil des Paulus über das Fleisch als eine religiöse Mischform zu beurteilen, durch die er Erträge der griechischen Denkarbeit mit dem Wort Jesu verbunden hätte? Durch die Geschichte des griechischen Denkens hat das Urteil grosse Verbreitung erhalten, dass zwischen dem natürlichen und dem persönlichen, dem körperlichen und dem geistigen Vorgang ein Gegensatz bestehe. Verschiedene halb wissenschaftliche, halb religiöse Systeme sind daraus entstanden, die in der Ausbildung eines abstrakten Gottesbegriffs und in der aszetischen Lebensführung diesen Zwiespalt darstellen und zu überwinden suchen. Daher finden wir auch in der jüdisch-griechischen Theologie den Gegensatz zwischen dem sinnlich Wahrnehmbaren und dem Gedachten, zwischen der Körperlichkeit und der reinen Vernunft und die mit ihm verbundene Aszese, die das sinnliche Vorstellen und die natürlichen Triebe hemmt, in der Absicht, sich dadurch für das mystische Erlebnis der göttlichen Wirkung vorzubereiten. Nach dem Urteil vieler finden sich hier die Vorbildungen für die Paulinischen Sätze über den Gegensatz zwischen dem Fleisch und dem Geist.

Bei Paulus fehlt aber jede Wendung des Dualismus in das Universale, durch die die Natur oder wenigstens die Körperwelt als Gesamtheit zum Gegenstand der Betrachtung und Beurteilung wird. Während der griechische Gedankengang das Verhältnis zwischen dem Begriff und dem Ding, zwischen der Vernunft und der Materie immer als ein kosmologisches und kosmogonisches Problem behandelt, von dem der Mensch deshalb berührt wird, weil er ein Stück der Natur ist, hat Paulus den Begriff Materie überhaupt nicht. Er redet nirgends von der Stofflichkeit oder Gedehntheit, die das Merkmal der Materie herstellt, sondern einzig von einem ganz bestimmten Stoff, vom Fleisch, und auch von ihm häufig so, dass er dabei an die leibliche Beschaffenheit

des Menschen ohne jeden Gegensatz denkt.¹⁾ Verbindet sich mit der Formel »Fleisch« ein missbilligendes Urteil, dann ist dabei einzig an den Menschen gedacht. Es ist somit ein Missgriff, in seinen Sätzen das Fleisch der Materie gleichzusetzen. Wenn er mit dem Fleisch den Leib und die Glieder abwechseln lässt, so macht er auch dadurch deutlich, dass er den Gegensatz nicht kosmologisch, sondern in voller Bestimmtheit anthropologisch fasst. Hätte sich Paulus dabei mit den verwandten griechischen Gedanken auseinandergesetzt, so würde es eine ausserordentliche kritische Leistung bedeuten, dass er das Problem aus der spekulativen Weite und Träumerei, die es bei den Griechen hatte, heraushob und auf den Punkt beschränkte, wo es unmittelbar unser Selbstbewusstsein trifft.

Aber auch in der Begrenzung des Gedankens, die ihn nur zum Verständnis unsres eignen Verhaltens benützt, entsteht sofort wieder eine wesentliche Differenz von den griechischen Theorien, weil die logische Frage, was die sinnliche Wahrnehmung leiste und wie sich der Begriff zu ihr verhalte, Paulus gar nicht bewegt. Zur Erkenntnistheorie hat sein Fleischesbegriff nur indirekte Beziehungen; da er mit ihm das menschliche Wollen und Handeln beschreibt, so trifft sein Urteil allerdings auch unser Denken, das mit unsrem Willen zum einheitlichen Lebensakt verbunden ist.²⁾ Dagegen bleibt Paulus die Frage, aus welchen Quellen unsre Erkenntnisse entstehen, völlig fremd. Und selbst dann, wenn die Vergleichung der Paulinischen Sätze mit denen der Platoniker nur auf ihre ethischen Urteile beschränkt wird, entsteht zwischen ihnen dadurch ein tiefer Gegensatz, dass Paulus am Fleisch nicht die Sinnenfälligkeit, nicht die Materialität, nicht seine aus der Natur stammende Art für sich und isoliert vom seelischen Vorgang ins Auge fasst, sondern einzig so vom Fleisch redet, wie es das Ich des Menschen gestaltet, sein Denken und Wollen erzeugt und beherrscht. Paulus hat nicht gegen ein Fleisch gekämpft, das an sich nach einer ihm angeblich anhaftenden Qualität im Gegen-

¹⁾ Röm. 9, 3. 11, 14. 15, 27. 1 Kor. 5, 5. 7, 28. 9, 11. 10, 18. 2 Kor. 3, 3. 4, 11. 7, 1. 5. 12, 7. Gal. 2, 20. 4, 14. Phil. 1, 22. 24. Eph. 5, 29. 31. 6, 5. Kol. 1, 24. 2, 1. 5. 3, 22. Philem. 16. — ²⁾ Fleischliche Weisheit: 1 Kor. 1, 26. 2 Kor. 1, 12; Verstand des Fleisches: Kol. 2, 18; nach dem Fleisch kennen: 2 Kor. 5, 16.

satz zu Gott stehe, sondern gegen dasjenige Fleisch, durch das er ist, was er ist, weil er seine Wirkung stets in sich erlebt. Darum sind es gerade nicht die auswendigen, sondern die inwendigen, nicht die materiellen, sondern die seelischen, nicht die natürlichen, sondern die ethischen Wirkungen des Fleisches, die sein Urteil trifft. Daher diente ihm sein Fleischesbegriff in der Verhandlung mit den Korinthern auch gegen die griechischen Tendenzen als Waffe, weil er mit ihm auch alles das verneint, was der griechisch denkende Jude seine Vernunft und seine Tugend hiess. Das wird dadurch bestätigt, dass der Paulinische »Geist« kein Gegenstück zur griechischen »Vernunft« ist, weil er ihn sich nicht als den natürlichen Besitz des Menschen, nicht als seine höhere Natur vorstellt, die er der niederen in uns entgegensetzte, sondern der Mensch bekommt den Geist vom Christus durch dessen Gegenwart bei ihm. Damit fällt die Vergleichbarkeit des griechischen Gegensatzes mit dem, auf den Paulus achtet. Auch daran, dass Paulus unsre fleischliche Art mit unsrer Sterblichkeit verbindet, zeigt sich, dass die Kategorie Stofflichkeit nicht hieher gehört. Der, dem die Stofflichkeit des Leibs Sorge macht, sieht im Sterben den erwünschten Vorgang und in der Sterblichkeit des Leibs einen Vorzug, weil dadurch der Kerker der Materie gesprengt und die gebundene Seele frei wird. Paulus hat dagegen die Sterblichkeit des Leibs mit der Unordnung und Schwachheit unsres Willens verbunden und sich nach einem unsterblichen Leib gesehnt.

In der Christologie oder der Eschatologie sucht man vergebens nach den Konsequenzen, die ein physiologischer Dualismus dort notwendig hervortreiben müsste. Der Paulinische Christus ist nicht doketisch gedacht und stösst die Körperlichkeit nicht von sich ab, sondern lebt im Fleisch so, dass er die Sünde nicht kennt.¹⁾ Eine Deutung der Kreuzeslehre, die seine Heilsamkeit auf die Vernichtung des Körpers Jesu begründete, wäre offenkundig falsch. Der erklärte Zustand bringt nicht ein rein geistiges Dasein hervor. Die Ethik des Paulus weiss ebenfalls von diesem Dualismus nichts; denn sein Verkehr mit der Natur steht unter der Leitung des Freiheitsbegriffs.

Die Verbindung, in die Paulus den Geist mit der Herrlichkeit und dem Licht bringt, trägt den Schluss nicht, dass

¹⁾ Röm. 1, 3. 8, 3. 9, 5. Eph. 2, 14. Kol. 1, 22. 1 Tim. 3, 16.

er an den Gegensatz zwischen dem groben Stoff des Fleisches und einem feinen, lichtartigen Stoff denke, den er Geist heisse, der vom Christus ausgehe und in die Glaubenden hineintrete. Wenn er die Schrift und den Geist nebeneinander setzt und von der Schrift sagt, sie töte, vom Geist, er mache lebendig, so ist seine Meinung sicher entstellt, wenn wir der tötenden Schrift einen lebendig machenden Äther gegenüberstellen.¹⁾ Denn die tötende Wirkung der Schrift ist nicht an einen Stoff gebunden, sondern tritt deshalb ein, weil sie den göttlichen Willen ausspricht; ebenso gibt der Geist deshalb das Leben, weil er, wie Paulus ausdrücklich sagt, ein Gesetz in sich hat, das den inwendigen Bestand des Menschen erfasst und bestimmt.²⁾ Von Mose sagt Paulus mit dem Pentateuch, dass sein Gesicht nach dem Verkehr mit Gott glänzte. Hier denkt er an ein Leuchten, das mit physischen Vorgängen vergleichbar war. Dann stellt er sich selbst über Mose als höherer Herrlichkeit theilhaft, weil der Herr der Geist ist und deshalb Freiheit schafft und er mit aufgedecktem Angesicht seine Herrlichkeit spiegelt.³⁾ Hat er nun damit wirklich einen naturartigen Vorgang beschrieben und versichert, dass in ihn eine wunderbare Lichtmaterie ein- und wieder von ihm ausströme? Vom Glanz des Paulus sah man nichts, und doch soll er ihn als einen physischen Vorgang beschreiben. Wir erhalten »unsichtbares Licht«; vom Standort des Paulus aus war dies sicher ein konfuser Gedanke. Freilich, einst beim Ende, wenn der Herr sichtbar wird, dann wird man auch die Herrlichkeit des Paulus sehen. Aber die Aussage ist nicht nur zur Eschatologie hingewendet, sondern sagt von seiner Person und Arbeit, dass ihm eine Herrlichkeit eigen sei, die grösser als die sei, die Mose gegeben war, und er drückt ihren höheren Wert gerade dadurch aus, dass sie durch den Geist entstehe. Damit hat er den Gedanken von der physischen Vorstellungsreihe weggehoben. Real ist ihm diese Herrlichkeit zweifellos und ihre nächste Analogie hat sie im Licht. Damit stehen wir aber nicht beim Dogma von einem feinen Lichtstoff, den Paulus »Geist« genannt habe.

Der Dualismus, den Paulus bei der Beurteilung des Menschen verwendet, ist nicht von dem zu trennen, der in der Regierung Gottes durch die Sendung des Christus und des

¹⁾ 2 Kor. 3, 6. — ²⁾ Röm. 8, 2. — ³⁾ 2 Kor. 3, 7—18.

Gesetzes entsteht. Das Gesetz und das Fleisch, der Christus und der Geist gehören zusammen. Dieser Gegensatz hat aber mit dem Platonismus oder der stoischen Aszese nichts zu tun, ebensowenig mit dem Unterschied zwischen dem groben Stoff und der feinen Lichtmaterie. Weit näher als die Parallelen aus Seneka oder Philo stehen die Sätze der palästinensischen Apostel über das Fleisch bei den Aussagen des Paulus.¹⁾ Jakobus gibt der den Menschen angreifenden Lust ihren Ort in den Gliedern und nennt die aus uns selbst stammenden Gedanken eine seelische Weisheit. Im Streit mit den Gnostikern stellt sich die Frage so, ob sie Geist haben oder bloss seelisch seien, und sie werden deshalb verworfen, weil sie die Begierden des Fleisches pflegen. Bei Johannes und bei Petrus ist die fleischliche Begierde das Merkmal des Heiden und der Welt; den Gegensatz zu ihr bildet der der Gemeinde verliehene Gottesdienst, der geistlich ist.²⁾ In diesen Sätzen kommt das Motiv ans Licht, das dem Fleischesgedanken für die Beurteilung des menschlichen Verhaltens die entscheidende Wichtigkeit gab. Der Geist ist das Merkmal Gottes und der Träger der göttlichen Wirkung, das Fleisch dagegen das Merkmal des Menschen in seinem Unterschied von Gott. Da die Christenheit von sich aussagt, dass sie den Geist habe und Gottes Wirkung in ihrem inneren Leben empfangen, so war damit der Antrieb gegeben, auf den Gegensatz zu achten, der sich dadurch im inwendigen Vorgang sichtbar macht. Von demjenigen Denken und Wollen, das als Gottes Gabe beurteilt wird, hebt sich scharf dasjenige Denken und Begehren ab, das aus dem natürlichen Bestand des Menschen stammt, und dieses wird dadurch nach seinem Ursprung und Wert gekennzeichnet, dass es dem Fleisch überwiesen wird. Nur insofern findet sich ein griechisches Element im Fleischesgedanken des Paulus, als er ihn mit derselben Kraft des Denkens, die ihm für seine Arbeit unter den Griechen unentbehrlich war, bei sich be-

¹⁾ Die sprachliche Vorbildung zum Paulinischen Fleisch und Geist liegt im biblischen und palästinensischen Gegensatz zwischen Fleisch und Geist. Bei Paulus geschieht die Beschneidung am „Fleisch“, Röm. 2, 28. Eph. 2, 11. Kol. 2, 13; das ist befestigter palästinensischer Sprachgebrauch; dasselbe gilt von der Formel „Fleisch und Blut“, 1 Kor. 15, 50. Gal. 1, 16, und „alles Fleisch“, Röm. 3, 20. 1 Kor. 1, 29. Gal. 2, 16. — ²⁾ Jak. 4, 1. 3, 15. Jud. 8. 19. 1 Joh. 2, 16. Ev. Joh. 3, 6. 1 Petr. 2, 11. 5. Vgl II, 69. 73.

wegt. Sie führt ihn dazu, die Aufmerksamkeit auf die Abhängigkeit unsres Wollens von unsrem natürlichen Zustand zu richten, wodurch er für die menschliche Bedürftigkeit eine Formel erreicht, die alle Menschen und alles im Menschen umfasst und den Wert der Gabe des Christus allen erkennbar macht. Insofern hängt es freilich mit der griechischen Arbeit des Paulus zusammen, dass er im Fleischesbegriff einen alle erreichenden Antrieb zum Glauben sah.

e) Der Streit gegen das Gesetz.

Paulus gab seinem Urteil über den menschlichen Zustand dadurch eine wesentliche Vertiefung, dass er im Gesetz denjenigen göttlichen Willen sah, unter den alle gestellt sind. Dadurch, dass uns Gott seinen Willen in der bestimmten Form eines göttlichen Gebots vorlegt, erhält das Widerstreben gegen ihn eine gesteigerte Bösartigkeit. Nun wird die Sünde zur Übertretung.¹⁾ Während die Sünde ohne das Gebot tot bleibt, wird sie dann lebendig, wenn das Gebot zum Menschen kommt.²⁾ Dadurch stellt sich seine Beziehung zu Gott nicht nur durch sein Denken her, so dass es ihm überlassen bliebe, was er mit der ihm gegebenen Wahrheit beginne; Gott nimmt vielmehr durch sein Gebot seinen Willen für sich in Anspruch und legt ihm die Pflicht zum Gehorsam auf. So wird aus dem Widerspruch gegen das Gute die bewusste, persönliche Auflehnung gegen Gott. Der gesteigerten Intensität des Vorgangs entspricht seine verstärkte Wirkung. Solange die Sünde tot ist, erzeugt sie keine Wirkungen; denn sie wird ohne das Gesetz nicht angerechnet.³⁾ Ist sie aber als Bruch des göttlichen Gebots vorhanden, dann bestimmt sie das Geschick des Menschen; nun tötet sie ihn, weil er bei der Übertretung des göttlichen Gebots behaftet wird und der zum bewussten Streit gesteigerte Ungehorsam über den Menschen die Verwerfung bringt. Das Gesetz bewirkt also, dass der Mensch die Sünde kennt, nicht nur so, dass das schon vorhandene Böse sichtbar wird, sondern so, dass das Gesetz den Streit des Menschen gegen Gott verschärft und nun auch seine unheilvollen Folgen über den Menschen bringt. Die beiden Sätze, dass die Sünde ihn töte und dass das Gesetz ihn töte, erklären sich gegenseitig.

¹⁾ Röm. 2, 23. 25. 27. 4, 15. 5, 14. Gal. 2, 18. 3, 19. — ²⁾ Röm. 7, 7—10.
— ³⁾ Röm. 4, 15. 5, 13.

Würde das Gesetz nicht über den Bösen das Todesurteil sprechen, so würden wir am Bösen nicht sterben, und wenn die Sünde das Leben nicht zerstörte, so würde uns das Gesetz nicht den Tod zuteilen. Damit ist der weitere Satz gegeben, dass das Gesetz Gottes Zorn bewirke; denn es tötet deshalb, weil Gottes Unwille den trifft, der es bricht. Das Wort des Zorns, das die Gemeinschaft aufhebt, ist der Fluch. Daher spricht das Gesetz den Fluch Gottes aus, den Paulus nicht bloss als Drohung versteht, sondern wie alles, was von Gott ausgeht, als eine wirksame Macht betrachtet. Weil das Gesetz den Menschen unter den göttlichen Zorn und Fluch stellt, darum ist die Stunde, in der er mit dem Gebot zusammentrifft, die, in der er stirbt.¹⁾ Darin, dass das Gesetz Sünde, Tod und Zorn bewirke, besteht sein von Gott ihm zugewiesenes Amt. Paulus stellt nicht bloss die Tatsache fest, dass der Mensch das göttliche Gebot übertritt, sondern bewährt die Kraft seines Gottesgedankens dadurch, dass er den vom Gesetz bewirkten Tatbestand als seinen von Gott ihm gegebenen Zweck versteht.²⁾ Was durch das Gesetz entsteht, ist nicht eine Vereitelung seiner Absicht, sondern macht sichtbar, wozu es da ist, da es wie jeder Bote Gottes eben das tut, wozu es gesendet ist. Mit der Bestreitung oder Schmähung des Gesetzes haben diese Sätze des Paulus nichts gemein. Das Gesetz bringt vielmehr diese Wirkung deshalb hervor, weil es heilig ist und den guten Willen Gottes kundmacht. Darin besteht und zeigt sich die unheilvolle Art der Sünde, dass sie aus dem Guten den Anlass zum Bösen, aus der Gabe Gottes den Grund zur Feindschaft gegen ihn, aus dem, was uns das Leben gäbe, das Todesmittel macht.³⁾ Damit ist nicht nur dem Juden gezeigt, wie er sein Verhältnis zu Gott aufzufassen hat, sondern allen. Denn auch die Völker haben den Gott über sich, der das will, was das Gesetz sagt. Bloss von einem jüdischen Gesetz Gottes sprach Paulus nicht, sondern er hielt das Gesetz, weil es Gottes Willen kundtut, für die über allen stehende Macht. Indem das Gesetz zum Juden spricht, unterweist es den Menschen über das, was vor Gott gerecht ist. Das Gottesbewusstsein des Paulus liess nie begrenzte Fassungen des göttlichen Willens und Wirkens zu. Darum wird ihm auch in der Be-

¹⁾ Röm. 3, 20. 4, 15. 2 Kor. 3, 6. 9. Gal. 3, 13. — ²⁾ Röm. 3, 19. 20. 5, 20. Gal. 3, 19. — ³⁾ Röm. 7, 12. 13.

trachtung des Gesetzes seine nationale Bestimmtheit nicht zum Hauptpunkt. Das Gesetz ist dem Juden gegeben, weil er Mensch ist, richtet, was am Begehren und Handeln des Menschen verwerflich ist, und tut kund, wozu der Mensch vor Gott verpflichtet ist. Da auch der Grieche das tut, was das Gesetz verwirft, so trifft das Urtheil des Gesetzes über den jüdischen Sünder auch ihn.

Darum ist der, der ohne Gesetz gesündigt hat, nicht unschuldig und vom Gericht nicht frei, sondern geht, wie es seiner Sünde wegen nötig ist, unter.¹⁾ Der Satz, dass die Zurechnung der Sünde vom Bestand des Gesetzes abhängt, hat nicht den Sinn, dass der böse Wille erst durch die Satzung des Gesetzes verwerflich sei. Er ist es durch sich selbst und steht immer und überall unter Gottes Verneinung und dies wird durch das Gesetz ausdrücklich bezeugt. Es spricht den Willen Gottes aus, das Böse nicht straffrei zu lassen. Freilich steigert sich für den Juden dadurch die innere Not, dass das Gesetz seine Bosheit richtet und ihm seinen Gegensatz gegen Gott enthüllt. Aber der Zustand des Heiden, dessen Sünde unerkant und ungehindert wächst, ist vollends unheilvoll. Im gesetzlosen Zustand, in der Anomie, sah Paulus nie ein Glück, nie das, was die Hilfe bringt. Nicht durch die Flucht vom Gesetz weg in die Anomie hinunter, sondern nur durch die Befreiung von ihm durch den Eintritt in die Gemeinschaft mit dem Christus kann dem Menschen die Hilfe kommen.

Sodann hat das Gesetz auch deshalb für den Heiden die grösste Wichtigkeit, weil es ihn von Israel trennt und der Zaun zwischen der heiligen Gemeinde und der übrigen Menschheit ist. Es macht die Heiden zu Fremden, nimmt ihnen das Bürgerrecht in der heiligen Gemeinde und schliesst sie somit vom Anteil an Gottes Gaben aus. Die Paulinischen Sätze über das Gesetz werden unvermeidlich entstellt, wenn wir uns nicht die feste Verbundenheit verdeutlichen, in der für Paulus Gott zur vorchristlichen Gemeinde stand. Nach seiner Meinung kann niemand Gott von seiner Gemeinde trennen; man hat Gott in der Gemeinde, und da das Gesetz den Heiden von ihr trennt, so bedarf er, damit ihm der Zugang zu Gottes Gnade verschafft werde, die Befreiung vom Gesetz.²⁾

¹⁾ Röm. 2, 12. — ²⁾ Eph. 2, 11. 12. 14. Wer das Judentum für

Die theologische Richtung der Paulinischen Lehre vom Gesetz hat bewirkt, dass es ihm nicht zu einem besonderen Anliegen wird, im geistigen Besitz der Heiden Analogien aufzuzeigen zu dem, was das Gesetz für Israel feststellt. Der Hauptpunkt bleibt, dass die Herkunft der Gesetzes von Gott ihm die universale Macht verleiht. Immerhin findet diese Überzeugung darin ihre Bestätigung, dass das geistige Leben des Menschen überall dem des Juden ähnlich ist. Alle empfinden die kategorische Art der sittlichen Normen und wissen, dass das Böse des Todes wert macht, weil die Bosheit einer totalen Verneinung verfällt, die ihrem Täter das Recht an das Leben nimmt.¹⁾ Daher kann auch jeder die Kreuzestat Jesu verstehen; ihre Voraussetzung, dass Gottes Recht die Sünde schlechthin verwirft und ihr den Tod zuordnet, ist auch dem Heiden bekannt.

f) Die Macht des Satans.

Die Not und Gefahr der Bosheit besteht weiter darin, dass sie den Menschen dem Satan und den ihm dienenden Geistern untergeben macht.²⁾ Die Tatsache ist aber lehrreich, dass Paulus bei den lehrhaften Darstellungen der Sünde im Römerbrief ihre Beziehung zum Satan nicht besprach, weder wenn er die Schuld des Heiden, noch wenn er den Fall Israels beschreibt, weder wenn er den Fall Adams, noch wenn er die Obmacht des Fleisches erläutert. Er hat damit bewährt, dass er sein Denken gegen den Intellektualismus verschloss. Wenn er die Sünde in ihrem ganzen Umfang enthüllen oder gar ihren Ursprung erklären wollte, so spräche er auch von der jenseitigen Bosheit und von ihrem Einfluss auf den sündigen Zustand der Menschheit. Er will aber mit jeder Betrachtung der Sünde einzig die Reue und den Glauben bewirken, durch die der Mensch seinen boshaften Willen verwirft und sich der Gerechtigkeit Gottes unterwirft, und dazu führt ihn die Wahrnehmung des Tatbestandes, die in seinem eignen Bewusstsein sichtbar wird, nicht die Erwägung der Geheimnisse, die durch die Beziehung der Menschheit zur jenseitigen Geisterwelt entstehen. Paulus dachte an den Satan vor allem dann, wenn in der Christenheit Bosheit ge-

religiös wertlos erklärt, denkt von Paulus so verschieden, dass er ihn kaum mehr verstehen wird.

¹⁾ Röm. 1, 32. 2, 14. — ²⁾ Eph. 2, 2. 2 Kor. 4, 4

schiebt. Er hat ihn als den Widersacher des Christus vor Augen, der sein Werk zu zerstören sucht.¹⁾ Darum hat er an die Verführung des ersten Menschen durch den Satan nicht dann erinnert, wenn Adam als der Anfänger der Sünde für die Menschheit beschrieben wird, sondern dann, wenn die stolze Gemeinde erkennen soll, wie die Gefahr des Falls ihr naht. Dass der Satan der Gott dieser Welt sei, wird nicht dann gesagt, wenn der Heide erkennen soll, warum er sich glaubend an den Christus wenden muss, sondern dann, wenn gnostischer Übermut das Evangelium verachtet. Oder wenn es gilt, Vergebung zu gewähren, dann wird an den Widersacher erinnert, der gegen jede Lieblosigkeit der Gemeinde Gottes Recht anrufen wird.

4.

Paulus im Kampf mit dem Juden.

a) Die Not des Juden.

Als Paulus in die Gemeinde Jesu trat, war das Ringen zwischen der Judenschaft und der Christenheit bereits im vollen Gang. Seine Bekehrung war ja selbst ein Teil dieses Kampfes, in den er sofort eintrat und der ihn bis zu seinem Ende beschäftigt hat. Der entscheidende Gedanke, der ihn bei diesem Kampf leitete, war ihm durch die Arbeit Jesu gegeben und Paulus hat ihn unverletzt bewahrt: die Aufgabe, die die Jünger Jesu an Israel zu erfüllen haben, besteht darin, dass sie es zur Busse berufen. Nicht die Meinungen des Juden werden kritisiert, sondern der Angriff trifft sein Verhalten, seinen Willen. Aus der Frage: ob Judentum, ob Christentum, hat Paulus nicht eine Lehrfrage gemacht. Noch ein weiterer wichtiger Punkt war schon durch das Verhalten Jesu bestimmt: Paulus findet die Schuld der Juden nicht erst in ihrer Verwerfung Jesu, sondern schon in ihrer jüdischen Frömmigkeit. Die Abweisung Jesu versteht er als eine Konsequenz der Verfehlung, die der Jude als Jude gegen Gott begeht.

Die Not des Juden, die es ihm verwehrt, bei seinem Judentum zu bleiben und seine Hoffnung auf das Gesetz zu stellen, entsteht daraus, dass er es übertritt, weshalb auch

¹⁾ Röm. 16, 20. 1 Kor. 5, 5. 7, 5. 2 Kor. 2, 11. 6, 15. 11, 3. 14. Eph. 4, 27. 6, 11. 1 Thess. 2, 18. 1 Tim. 1, 20. 3, 6. 7, 5, 15.

am Juden die richtende Macht des Gesetzes offenbar wird. Wieder wie in den Anfängen, als der Täufer und als Jesus der Gemeinde das Busswort sagten, werden auch von Paulus nicht zuerst oder einzig die religiösen Verirrungen der Judenschaft vorgehalten, sondern die Entscheidung fällt wieder an der zweiten Tafel des Dekalogs. Nicht eine einzige Stelle liegt vor, wo Paulus am Gottesgedanken oder an der Vorstellung von Gottes Herrschaft oder am Christusgedanken den Unterschied zwischen der jüdischen und der christlichen Überzeugung aufzeigte. Die entscheidende Tatsache, an der das Judentum zerbricht, ist, dass der Jude stehlen und ehebrechen kann.¹⁾ Deshalb gilt dasselbe Urteil, das alle andern trifft, auch dem Juden. Auch Paulus wendet sich mit dem Busswort an die jüdische Gemeinde als Einheit; er hebt aus ihr nicht nur einzelne heraus, um sie zur Bekehrung aufzufordern. Keine Stelle liegt vor, die das Rabbinat auszeichnete als besonders verschuldet oder den Pharisäismus als besonders am Fall Israels beteiligt oder die auf den Unterschied zwischen der griechischen und der palästinensischen Judenschaft hinwies. Die Gemeinde wird als eine fest verbundene Einheit betrachtet. Wie der Kampf gegen Jesus und gegen Paulus nicht als die Tat einzelner Juden, sondern als die Tat der Judenschaft verstanden wird, so widerlegt auch die Tatsache, dass sie in ihrer Mitte solche hat, die das tun, was das Gesetz richtet, den Ruhm der Gemeinde und ihren Anspruch auf Gerechtigkeit. Paulus nimmt freilich an, dass jeder Jude solche Wahrnehmungen nicht nur an andern, sondern auch an sich selber mache. Aber die Geltung des Bussrufs beruht für ihn nicht darauf, dass sich jeder Jude in derselben Deutlichkeit als Sünder erweise, sondern darauf, dass das Böse in der Judenschaft geschieht, obwohl sein Täter Jude ist und bleibt, so dass sich hier die Bosheit mit der Erkenntnis Gottes, mit dem Besitz des Gesetzes und mit der Zuversicht zu Gott vereint. Eine Frömmigkeit, die nicht davor schützt, dass die Bosheit geschieht, ist gerichtet.

Diese Polemik hat ihre Voraussetzung in der Gewissheit, dass Paulus im Christus den zeigen kann, der von der Bosheit erlöst. Ohne diese Zuversicht zerfiel sie. Paulus kann nur deshalb so zum Juden reden, weil er sich als den

¹⁾ Röm. 2, 21. 22.

Diener der Gerechtigkeit weiss, da sich im Christus die Gerechtigkeit Gottes offenbart.

Die Schuld am Fall der Juden sucht Paulus nicht in ihrer nationalen Organisation; er sah vielmehr in der besonderen Gemeinschaft, die die Volksgenossen mit einander vereint, einen grossen, von ihm immer hochgeschätzten Wert.¹⁾ Ein Kampf gegen die nationale Verfassung Israels hätte bedeutet, dass er die Schuld am Fall des Juden dem Gesetz zuwies, das der alten Gemeinde ihre Verfassung gab. Paulus hat aber alles, was als Wort und Werk Gottes zu Israel kam, nicht nur nicht bestritten, sondern als den herrlichen Erweis der göttlichen Gnade mit der tiefsten Dankbarkeit verehrt. Wenn er an das denkt, was Gott Israel gab, dann findet er die höchsten Worte der Anbetung.²⁾ Daher gibt es bei Paulus kein einziges Wort, das eine gottesdienstliche Handlung der Juden schilt. Das Urteil, dass die Werke des Gesetzes verwerflich seien, ist nicht paulinisch. Sein Satz, dass sich aus den Werken des Gesetzes die Rechtfertigung des Menschen nicht ergebe, darf nicht in den andern Gedanken umgebogen werden: die Werke des Gesetzes seien sündlich.³⁾ Dieser Satz trüge den Antinomismus in sich, während sich Paulus das Gesetz immer als Gottes Gesetz denkt und deshalb als die Macht beschreibt, die über das Geschick des Menschen entscheidet und Gottes Verhalten gegen ihn bestimmt. Er hat darum nie bestritten, dass der Jude fromm sei und für Gott eifere, und im Rückblick auf seine eigene jüdische Zeit seinen Pharisäismus nicht als seine Veründigung, sondern als das für die vorchristliche Zeit richtige Verhalten beschrieben. Er sprach von seinem früheren Gottesdienst mit dem hohen Bewusstsein, das der entschlossene Gehorsam gegen das göttliche Gebot dem Pharisäer gab.⁴⁾ Was er damals hatte, war echtes Judentum, ein entschlossener und freudiger Gottesdienst. Das gilt aber von der jüdischen Frömmigkeit nur dann, wenn sie mit dem verglichen wird, was die andern haben. Wird dagegen der Jude nicht neben andere Menschen, sondern vor das Gesetz, also vor Gott gestellt, dann wird offenbar, dass ihm sein Gottesdienst die Rechtfertigung nicht verschafft, ihm also nichts hilft, weil er sich durch seine Übertretung des Gesetzes den Tod zuzieht.

¹⁾ Röm. 9, 3. 16, 7. 11. 21. — ²⁾ Röm. 9, 4. 5. — ³⁾ Röm. 3, 20. 9, 32. Gal. 2, 16. 3, 10. — ⁴⁾ Röm. 9, 31. 10, 2. Gal. 2, 15. 1, 14. Phil. 3, 5. 6.

Diesen Satz begründet Paulus dadurch, dass er die Hoffnung für verwerflich erklärt, der Jude könne mit den Werken, die er im Gehorsam gegen das Gesetz zur Erfüllung des göttlichen Willens tut, seine Sünde entschuldigen. Er sah darin einen Widerspruch gegen das Gesetz und damit gegen Gott.¹⁾ Da das Gesetz das Böse unbedingt verwirft, kann der Mensch aus dem, was er zu seiner Erfüllung tut, nie eine Entschuldigung für seine Bosheit ableiten und seine Schuld nicht dadurch decken, dass er anderswo dem Gesetz gehorcht habe, als erwürbe er sich dadurch das Recht, ungestraft zu sündigen, und besäße nun ein Mittel, das Gott seine Bosheit wohlgefällig machte. Gilt das Gesetz, so gilt es ganz. Soll es da, wo der Jude es hält, seine Gerechtigkeit begründen, so begründet es ebenso gewiss da, wo er es übertritt, seine Schuld.²⁾ Die Theorie des Rabbinate, wonach böses Handeln durch gutes Handeln aufgewogen werden kann und Gott schliesslich berechnet, auf welcher Seite sich der Überschuss befinde, hat Paulus deshalb verworfen, weil sie gleichzeitig das Gesetz als Gottes heiligen Willen anruft, wenn das Werk des Gesetzes als Gerechtigkeit gelten soll, und es als nebensächlich entwertet, wenn seine Übertretung die Rechtfertigung nicht verhindern soll. Die Widerlegung dieser Theorie sieht Paulus darin, dass sie einen krummen Willen kundgibt, der das Böse rechtfertigen will.³⁾ Das Gesetz muss hier dazu dienen, um die Sünde zu ermöglichen, indem das, was der Mensch an Gehorsam gegen das Gesetz aufzuweisen hat, ausreichen soll, um seine Sünde zu bedecken. Durch diesen Gedankengang hat Paulus seine Polemik gegen das Judentum auf die absolute Geltung der sittlichen Normen gestellt.

Wer die Sünde durch die neben ihr stehenden frommen Leistungen decken will, benützt die guten Werke zum eignen Ruhm.⁴⁾ Daher entsteht im Juden aus seiner Frömmigkeit ein aufgeblähtes Selbstgefühl, aus dem die Unbarmherzigkeit gegen die andern folgt. Sich selbst entschuldigt er, die andern richtet er.⁵⁾ Um sich rühmen zu können, intellektualisiert er die Frömmigkeit. Er studiert, predigt und richtet, das ist seine Religion.⁶⁾ Darum macht er das, was er nach dem Fleisch ist, zur Basis seiner Zuversicht.

¹⁾ Gal. 3, 10. 12. Röm. 2, 1—11. 10, 5. — ²⁾ Röm. 3, 19. — ³⁾ Röm. 3, 7. — ⁴⁾ Röm. 2, 17—20. 3, 27. Eph. 2, 9. — ⁵⁾ Röm. 2, 1. — ⁶⁾ Röm. 2, 21.

Die auswendigen Merkmale der Frömmigkeit ersetzen den inwendigen Dienst Gottes.¹⁾ Nun wird sein Gottesgedanke unvermeidlich finster, da er nun statt auf die Gerechtigkeit Gottes auf die Parteilichkeit hofft. Im selben Moment, wo er Gott als den Richter, somit als den Wirker der Gerechtigkeit anruft, mutet er ihm Ungerechtigkeit zu und leugnet den Satz, dass es bei Gott keine willkürliche Gunst gebe. An seinen Günstlingen soll Gott das Böse übersehen und ihnen ihre Werke als Verdienst anrechnen.²⁾ Das Ziel der göttlichen Güte, dass sie den Menschen vom Bösen trennen will, bleibt unverstanden; der Jude verhärtet sich an ihr.³⁾ Sein inwendiger Streit gegen Gott zeigt sich darin, dass er Gott nicht glauben will.⁴⁾ Dies kommt durch seine Verwerfung Jesu ans Licht. Paulus leitet aber die Unfähigkeit zum Glauben, die der Jude der Verkündigung Jesu gegenüber beweist, aus derjenigen religiösen Haltung ab, die er schon als Jude hat, daraus, dass er in seinen Gottesdienst einen selbstischen Willen legt, der für das Recht des Menschen gegen Gott kämpft, statt dass er nach der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes begehrt. Wie ihn sein selbstischer Wille dazu verleitet, das Liebesgebot des Gesetzes zu brechen und dem Nächsten Unrecht zu tun, so verführt er ihn auch dazu, dass er sich aus seiner Frömmigkeit seinen eignen Ruhm bereitet und Gott sich untertänig zu machen versucht. Darum gilt ihm Gottes Verheissung nichts. Er versteht das Gesetz so, als ob es an Gottes Testament eine Bedingung angehängt habe, und meint, er sei schon als Kind Abrahams nach dem Fleisch auch Gottes Kind.⁵⁾ Seine starke Zuversicht zu Gott wird dadurch zum Übermut. Er fordert von Gott das Wunder und verweigert ihm ohne dieses das Vertrauen.⁶⁾ Da er die sittlichen Normen aus Gottes Verhältnis zu ihm beseitigt, verbietet er Gott sein richterliches Werk, und da es sich doch an ihm vollzieht und Gott auch an ihm offenbart, dass sein Zorn jede Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit trifft, so murren er gegen Gott.⁷⁾ Paulus urteilte: der Jude müsse die Elemente der Frömmigkeit erst von Jesus lernen, sowohl die Unterwerfung unter Gott, die sich ohne Vorbehalt in seine Hand legt, als

¹⁾ Röm. 2, 28. 29. Phil. 3, 3. — ²⁾ Röm. 2, 3. 11. — ³⁾ Röm. 2, 4. — ⁴⁾ Röm. 9, 32. 10, 3. 12—21. — ⁵⁾ Gal. 3, 15. 4, 21—28. Röm. 9, 6—13. — ⁶⁾ 1 Kor. 1, 22. — ⁷⁾ Röm. 3, 5—8. 9, 14—23.

die Zuversicht zu Gott, die in seiner Verheissung mit Gewissheit ruht.

Daraus, dass Paulus gegen das Judentum mit den sittlichen Normen kämpft, ergab sich, dass wir nicht eine einzige Ausführung über den Wert des alttestamentlichen Priesters, Opfers und Altars von ihm haben. Die Erwägung, dass die Diaspora am Gottesdienst im Tempel nur geringen Anteil hatte, erledigt die Frage nicht, da Paulus das Judentum als Ganzes beurteilt nach dem, was das Gesetz ihm verschafft. Wie er über die Einrichtungen dachte, durch die das Gesetz der Gemeinde die Vergebung ihrer Sünden anbot, sehen wir aus seiner Deutung von 1. Mose 15, 6 und Ps. 32, 1, sowie aus seinem Urteil über die Beschneidung, die er das Siegel heisst, das die Gerechtigkeit des Glaubens bezeuge.¹⁾ Im alttestamentlichen Opfer und Sakrament sah er nicht ein Werk des Menschen, sondern die Erweisung der göttlichen Gnade. Aus diesem Teil des Gesetzes entsteht nicht die Gerechtigkeit des Menschen, sondern dadurch verkündet es Gottes Gerechtigkeit.²⁾ Wer nach dem Willen des Gesetzes zum Altar tritt, erwirbt sich kein Verdienst und beruft sich nicht auf sein eigenes Werk, sondern sucht Gottes Erbarmen. Die Entscheidung, durch die sich der Jude vom Gesetz weg zum Christus wendet, verlegt Paulus aber nicht in die Frage, wie viel göttliche Gabe er jetzt schon besitze, sondern in die andere Frage, wie er selbst sich gegen den guten Willen Gottes verhalte. Er bemüht sich darum, dass der Jude in seinem Urteil über sich selbst klare sittliche Massstäbe zur konsequenten Anwendung bringe. Denn das Ziel, das er durch seine Bestreitung des Judentums erreichen will, ist die Begründung der Reue, die das Böse wegtut, und des Glaubens, der am Christus Gottes Gnade sieht.

Der Zusammenhang der Sätze, durch die Paulus den Juden bekämpft, mit dem Busswort Jesu ist offenkundig. Von Jesus her übernimmt er die Ablenkung des Kampfes vom Bereich der religiösen Theorie, so dass nicht das, was der Jude denkt und lehrt, ihn schuldig macht, sondern das, was er tut. Er sah wie Jesus in der Trennung der Lehre vom Werk einen tiefen Schaden an der jüdischen Frömmigkeit. Von Jesus stammt weiter die universale Fassung des

¹⁾ Röm. 4, 1—8. 11. Gal. 3, 6—9. — ²⁾ Röm. 3, 21.

Bussrufs, die ihn an die ganze Judenschaft mit Einschluss ihrer Gerechten richtet, weiter die absolute Fassung der sittlichen Norm, die alles Sündliche schlechthin verwirft. Wie Jesus nicht zugab, dass die Unterlassung des verwerflichen Werks den verwerflichen Willen entschuldige, so gibt Paulus nicht zu, dass die Werke des Gesetzes seine Übertretungen deckten. Auch an der Frömmigkeit Israels sieht Paulus nach Jesu Vorgang die Sünde, da der eigene Ruhm aus ihr entsteht. Beide heissen die Judenschaft ungläubig trotz ihrer stolzen Zuversicht zu Gott, die sie eben deshalb zerbrechen, weil sie Hoffart ist. Aber auch darin hat Paulus Jesu Wort bewahrt, dass sein Kampf gegen die Juden seine Liebe zum Judentum nicht nur nicht schwächt, sondern vollkommen macht. Nun erst hat er eine Liebe zu seinem Volk, die zu jedem Opfer bereit ist und sich sogar zu dem Wunsch erhob, er möchte, wenn möglich, seinen eigenen Anteil am Christus für Israel hingeben.¹⁾ Nicht, obwohl er den hohlen Stolz der Synagoge mit rücksichtsloser Wahrhaftigkeit zerbrach, hält er dennoch seine Liebe zum Juden fest; vielmehr bilden für ihn die Liebe und das Busswort eine feste Einheit. Weil seine Liebe Israel gehört, gibt er ihm den Bussruf in der klarsten Deutlichkeit, und weil er ihm den Bussruf nicht ersparen kann, darum trägt er in sich das nie still werdende Leid. Denn bei Paulus hat der Bussruf die Gestalt, die ihm Jesus gab: er hat die Anbietung der Vergebung in sich und beruft zur Versöhnung mit Gott.

Die grosse Gemeinsamkeit, die zwischen dem Busswort Jesu und den pharisäischen Zielen bestand, machte es Paulus möglich, auch im Kampf mit den Juden einen grossen Teil seiner früheren Überzeugungen festzuhalten. Sein Busswort an den Juden hat in der Heiligkeit des Gesetzes sein Fundament, das nicht gebrochen werden darf und das den, der es bricht, von Gott trennt. Diese Macht schreibt ihm Paulus nicht deshalb zu, weil es Lehre enthält, sondern deshalb, weil es dem Menschen das Werk vorschreibt, das er tun soll. So dachte der Pharisäer und dieser Satz schwankt für Paulus nicht. Sowohl der Pharisäer als Paulus finden im Gesetz auch Lehre, weil es nicht nur das Werk des Menschen regelt, sondern auch bezeugt, wie sich Gott verhält, und seine Lehre gilt Paulus als unerschöpflich reich, so dass er für alles,

¹⁾ Röm. 9, 1—3.

was ihn bewegt, bei ihr die Leitung sucht. In den Geschichten der Erzväter und Israels in der Wüste oder in dem, was das Gesetz für den Ochsen verlangt, findet er unmittelbar den deutlichen Aufschluss über das, was für ihn und die Christenheit Pflicht sei.¹⁾ In derselben Weise sah auch der Pharisäer beständig vom gegenwärtigen Ereignis zum Gesetz hinüber und holte sich sein Urteil über das, was jetzt geschehen muss, aus dem Gesetz. Aber beide urteilen gleichartig, dass die heilsame Macht des Gesetzes nicht nur auf seiner Lehre beruhe, als wäre es nur der Lehre wegen gegeben; diese ist vielmehr dem Gebot untergeordnet, da die Bedeutung des Gesetzes darin besteht, dass es den Anspruch Gottes an das Handeln des Menschen feststellt. Es will nicht nur gelernt, sondern getan sein. Die feste Verbindung der Begriffe »Gesetz« und »Werke« schliesst sich bei Paulus unmittelbar an den pharisäischen Gedanken an, und er bewahrt durch die Formel »gute Werke« und ebenso durch die Formel »Übertretung«, mit der die schlimmste, schuldvollste Stufe des Bösen bezeichnet ist, wichtige Stücke der pharisäischen Tradition. Darum verschafft das Gesetz dem Menschen erst dann das Heil, wenn es getan ist; einzig der Täter des Gesetzes wird gerechtfertigt.²⁾ Darum sind sowohl für den Pharisäer als für Paulus Gesetz und Schuld zusammengehörende Begriffe. Durch das Gesetz ist auf das böse Werk die Verurteilung gelegt. Der Satz, dass jeder, der nicht in allem bleibt, was im Gesetzbuch geschrieben ist, damit er es tue, verflucht ist, war die Basis der pharisäischen Frömmigkeit und gleichzeitig die Waffe, mit der Paulus sie überwindet, weil er diesen Satz in allen seinen Gliedern vom Glauben an den Christus aus zur vollen Geltung bringt, wie es nie ein Pharisäer vor ihm tat.³⁾ Auch das, dass Paulus die Frage nicht an den Sakramenten des Gesetzes zur Entscheidung bringt, entspricht dem pharisäischen Gedankengang. Denn der Pharisäer gewinnt zwar an ihnen eine grosse Zuversicht, hält aber fest, dass durch sie das an den Menschen gerichtete Gebot nicht ersetzt oder um seine absolute Geltung gebracht werde. Die heilsame Wirkung der vom Gesetz eingesetzten Gnadenmittel hängt vom richtigen Verhalten des Menschen ab.⁴⁾ Auch darin

¹⁾ Röm. 9, 6—13. Gal. 4, 21—31. 1 Kor. 10, 1—11. 9, 9. — ²⁾ Röm. 2, 13. — ³⁾ Gal. 3, 10. — ⁴⁾ Röm. 2, 25—27.

bleibt Paulus beim pharisäischen Gedankengang, dass er auf die schriftliche Form des Gesetzes Gewicht legt. Wie der Pharisäer den Menschen mit der Frage, was gut sei, an das heilige Buch verweist, so sind auch bei Paulus die Begriffe »Gesetz« und »Geschriebenes« miteinander verbunden, ohne dass sich dadurch seine Gesetzeslehre einer abergläubischen Verehrung des Buches näherte.¹⁾ Die Allgewalt des Gesetzes verlegt Paulus nicht aus Gott hinaus in die Schriftzeichen, die den göttlichen Willen bezeugen, sondern schreibt deshalb dem Pentateuch Macht über den Menschen zu, weil dort ausgesprochen ist, was Gott will, und Gott sich in seinem ganzen Walten zu seinem dort formulierten Willen bekennt. Wie der Inhalt des Gesetzes aus dem Buch in das Bewusstsein des Menschen hinübergehe und dort seine ihn verpflichtende Kraft bewähre, darüber sprach Paulus nicht. Er bleibt bei der Tatsache stehen, dass Gott die Gemeinde dem heiligen Buch unterwarf, das sie mit göttlicher Autorität regiert. Wenn er alle alttestamentlichen Schriften, auch die Propheten und den Psalter, unter den Begriff Gesetz stellt und als Gesetz zitiert, so entfernt er sich auch damit nicht vom pharisäischen Gebrauch.²⁾

Das Bewusstsein, dass er bei seiner Bestreitung des Juden nicht fremde Massstäbe, sondern ohne Krümmung und Widerspruch einzig die Überzeugungen verwende, die dem Juden selber heilig waren, gab Paulus in seinem Kampf die Sicherheit. Alles, was der Jude als seine Überzeugung vertritt, bleibt unangefochten; denn der Vorwurf des Paulus geht dahin, dass der Jude seine eigene Gewissheit verleugne. Indem er ihn zum Christus führt, reisst er ihn also nicht aus dem Judentum heraus, sondern er macht ihn jetzt wirklich zum Juden, so dass er es nicht nur zum Schein, sondern in Wahrheit ist. Diese Überzeugung war für Paulus unentbehrlich, damit er in Jesus den Christus erkenne und Israel zeige; denn der Christus ist der, der Israel die Vollendung bringt.

b) Die Schwäche des Gesetzes.

Ebenso wesentlich war für die Bezeugung Jesu als des Christus der andere Satz, dass durch das, was der Christus gibt, die Unvollkommenheit des Gesetzes offenbar geworden sei, und Paulus hat mit derselben Furchtlosigkeit, mit der

¹⁾ Röm. 2, 27. 7, 6. 2 Kor. 3, 6. — ²⁾ Röm. 3, 19. 1 Kor. 14, 21.

er die Heiligkeit des Gesetzes gegen die Juden vertrat, ihnen auch gezeigt, was das Gesetz schwach und vergänglich macht. Darin kommt seine tiefe Dankbarkeit für das ans Licht, was ihm Jesus gab. Da das Gesetz den Streit des Menschen gegen das Gebot bewirkt, macht es aus dem Menschen auch dann, wenn er ihm mit Eifer und Frömmigkeit dient, nur einen Knecht, den Zwang und Furcht Gott unterwerfen.¹⁾ Der Gemeinde, die das Gesetz herstellt, sind darum die himmlischen und ewigen Gaben Gottes noch versagt. Ihre Mutter ist nur das irdische, noch nicht das himmlische Jerusalem. Sie hat durch das Gesetz bloss die für die Welt bestimmten Elemente erhalten, nicht die Vollendung der göttlichen Offenbarung, die nicht der Welt, sondern denen gegeben wird, die Gottes Liebe aus der Menschheit heraus in seine Gemeinschaft versetzt.²⁾ Darum spricht Paulus vom Symbolismus der alttestamentlichen Einrichtungen, dass die Beschneidung nur am Fleisch geschehe, nicht durch den Geist am Herzen, dass der Kultus Israels ein Schatten sei, der abzeichnet, was hernach im Christus gegeben ist, dass das Tieropfer nicht das vernünftige Opfer sei und dass die Gebundenheit des Gottesdienstes an bestimmte Tage ein Merkmal seiner Unvollkommenheit sei.³⁾ Diese zeigt sich auch im Ursprung und in der Form des Gesetzes, weil es durch Engel als Schrift gegeben ist.⁴⁾ Bei den Engeln, die das Gesetz bringen, ist nicht an andere Mächte zu denken als an solche, die in Gottes Dienst und Sendung handelten; Paulus sah aber auch darin, dass bei der Gesetzgebung vermittelnde Mächte wirksam sind, ein Zeichen, dass das Gesetz nicht das letzte und einzige Wort Gottes sei. Denn die vollendende Offenbarung geschieht nicht durch die Engel,

¹⁾ Gal. 4, 1—3. 7. 25. 26. 5, 1. Röm. 8, 15. 2 Kor. 3, 16. 17. —

²⁾ Gal. 4, 3. 9. Kol. 2, 8. 20. Die verbreitete Deutung: „Elemente der Welt“ sei ein Name für Geister, bleibt mir unwahrscheinlich. Wegen der Bedeutung, die der Mond für den Festkreis hat, hat kein Jude den jüdischen Kultus Gestirndienst genannt, wobei erst noch „Welt“ von den Himmelsräumen verstanden werden muss. Denkt man bei „Welt“ an die Menschheit und bei den „Elementen“ an die unsichtbaren Herrscher der Völker, so entsteht wieder ein barocker Gedanke, weil bei Paulus zwar das Heidentum Geisterdienst ist, nicht aber das Judentum. Dass für Paulus Gott der ist, der in der Schrift spricht, ist zweifellos. — ³⁾ Röm. 2, 28. 29. Phil. 3, 3. Eph. 2, 11. Kol. 2, 11. 17. Röm. 12, 1. Gal. 4, 10. Kol. 2, 16. — ⁴⁾ Gal. 3, 19. 2 Kor. 3, 3. 6. Röm. 7, 6. 2, 27, vgl. 2, 15,

sondern durch den Sohn. Ebenso zeigt die Form, die das Gesetz hat, seine beschränkte Geltung an. Während Jesus den Geist gibt und durch ihn in uns wohnt, schrieb Gott dort seinen Willen in den Stein und auf das Buch. So bleibt er dem Menschen äusserlich, während ihm das Gesetz nur dann wirklich eigen und eine Hilfe ist, wenn es in sein Herz geschrieben wird. Das tut der gesetzgeberische Akt Gottes noch nicht; denn er verschaffte Israel nur ein heiliges Buch. Verwandt damit ist die Betonung der gebietenden Form, die dem Gesetz wesentlich ist, dass es sich aus Geboten zusammensetzt.¹⁾ Daran wird sichtbar, dass Gott sein Geben zurückhält, hier den Menschen sich mit seinem Vermögen regen heisst und ihn auf sich selbst beschränkt. Das vom Christus gebrachte göttliche Wort ist von anderer Art, nicht eine Sammlung von Geboten, sondern die gute Botschaft, durch die uns Gottes Gabe verkündigt wird.

Darum ist das Gesetz auch nicht das erste Wort Gottes, sondern folgt in beträchtlichem Abstand der Verheissung erst nach, wie es wiederum den Christus als sein Ende nach sich hat. Die Einsetzung des Pädagogen, der über den Sohn regiert, stellt diesen nicht für immer an die Stelle des Vaters, sondern erfolgt von Anfang an nur für eine bestimmte Frist. Das darüber stehende Höhere, der Christus, stand von Anfang an in Gottes Blick und Rat. Das Gesetz kam dazwischen hinein. Für den Juden, der dies nicht wahrnimmt, liegt somit eine Decke über dem Gesetz.²⁾

Aber alle diese gegen den Inhalt und die Form des Gesetzes gerichteten Urteile dienten Paulus nicht dazu, um den Juden vom Gesetz abzuwenden und die Freiheit von ihm zu begründen. Mag das Gebot ärmlich und schwach sein: als Gottes Gebot besitzt es die unzerbrechliche Herrschergewalt über den Menschen. Auch der Pädagog ist vom Vater eingesetzt und die Autorität des Vaters geht auf ihn über. Wenn der ihm unterworfenen Sohn empfindet, dass das Regiment des Pädagogen härter als die Gemeinschaft mit dem Vater ist, so ist er dadurch von ihm noch nicht frei. Mit der Kritik des Gesetzes nach seinem Inhalt wird dem, der ihm unterworfen ist, die Hilfe nicht verschafft.

¹⁾ Eph. 2, 15. Kol. 2, 14. — ²⁾ Gal. 3, 17. Röm. 10, 4. Gal. 3, 23. 24. 4, 1. 2. Röm. 5, 20. 2 Kor. 3, 14—16.

Hätte Paulus die Unmöglichkeit, beim Gesetz zu bleiben, nur oder zuerst aus der Dürftigkeit seines Inhalts abgeleitet, so hätte er die Schuld des Juden auf Gott gelegt und statt der Busse ein Murren hervorgebracht, das die göttliche Regierung anklagt. Paulus liess dies nicht zu, weil sich der Mensch nicht bloss gegen die armen Gebote des Gesetzes sträubt, sondern sich dem widersetzt, was alle als heilig und gut erkennen. Nicht deshalb wird das Gesetz für den Menschen eine schwere Last, weil er über ihm stände und sich aus seiner geistigen Höhe zur ärmlichen Satzung herabbeugen müsste, sondern so elementar und arm das Gesetz neben dem Christus ist: auch dieses ärmliche Gesetz bleibt für den Juden unerfüllbar und sein Widerspruch richtet sich gegen das, was am Gesetz heilig ist. Darum hat Paulus, um der Gesetzesfrage die abschliessende Antwort zu geben, nicht eine kultische Satzung besprochen, etwa den Wert des Sabbats oder der Waschungen, sondern sich vor das Gebot gestellt, das uns das begehrlische Gelüsten untersagt.¹⁾ Hier, wo die Heiligkeit des Gebots gegen jeden Einwurf gesichert ist, entscheidet sich die Stellung des Menschen zum Gesetz, weil hier offenbar wird, dass es in uns die Sünde nicht ertötet, sondern lebendig macht, weshalb wir die Befreiung von ihm bedürfen. Das Verlangen nach der Freiheit, das an dieser Stelle entsteht, ist rein, dem Willen Gottes gemäss und wird im Christus so erfüllt, dass wir nicht nur über einzelnes im Gesetz, sondern über das ganze Gesetz hinaufgehoben sind. Der Rationalismus meinte: Paulus habe durch ein kompliziertes System zu erreichen gesucht, was er durch rationale und historische Erwägungen viel bequemer und sicherer gewonnen hätte; wer die innere Freiheit erreicht habe, die den mosaischen Kultus arm heissen kann, besitze alles, was er brauche, um vom Gesetz frei zu sein. Aber die rationale Kritik der Thora und ihres Kultus, die in der griechischen Welt reichlich vorhanden war, schuf nicht die Freiheit vom Gesetz, sondern lediglich Unfrömmigkeit. Das veranschaulichen nicht nur die laxen, halb heidnischen Formen des griechischen Judentums, sondern auch der Pharisäismus, der für kritische Erwägungen über den Wert der gesetzlichen Institutionen durchaus nicht verschlossen war, sondern dem Reinigungsbad, den Opfersatzungen und der Lokali-

¹⁾ Röm. 7, 7.

sation Gottes im Tempelhaus nur einen bildlichen Wert zugestanden hat. Weil aber der kräftige Gottesgedanke des Pharisäismus die Verpflichtung zum Gehorsam begründete, so setzt immer wieder der Gedanke ein: Gott hat uns dies verordnet, und diese Erwägung hat ausgereicht, nicht bloss um die unerschütterte Geltung der Satzung zu begründen, sondern um die Präzisionsbewegung hervorzurufen, die sich in der Erfüllung dieser Satzungen nie genug tat. Nicht durch Verdunklung des göttlichen Charakters des Gesetzes, sondern nur durch die Begründung der Freiheit vom Gesetz in seinem göttlichen Zweck war die Befreiung von ihm wirklich erreichbar, ohne dass ein religiöser Bruch und die Profanierung der Gemeinde entstand. Nicht die Formel »Elemente der Welt« drückt das Neue aus, was Paulus in seiner pharisäischen Zeit noch nicht besass; neu aber war, dass er sich vor dem Gebot: Du sollst nicht gelüsten, als schuldig bekannte und sich doch nicht der Verurteilung des Gesetzes verfallen, sondern von ihm frei wusste.

Sodann hat die hellenistisch und rationalistisch gerichtete Geringschätzung der Satzung bloss die Erleichterung und Veränderung des Kultus erstrebt, nach der moralischen Seite dagegen die Kasuistik und den Verdienstbegriff festgehalten. Paulus wollte den Juden nicht vom Kultus, sondern von der moralischen Not befreien. Die rationalen Kritiker des Gesetzes hatten den alten Kultus nicht mehr, aber noch die alte Schuld, den alten unsichern Gewissensstand im Verhältnis zu denjenigen Normen des Gesetzes, die sich ihnen als unentbehrlich erwiesen, die alte Ungewissheit über ihr Verhältnis zu Gott. Auch die aufgeklärten Zeitgenossen des Paulus, auch Philo und Josephus, sind alle Nomisten, zwar nicht in ihrer Behandlung des Sabbats oder der Reinheit, wohl aber in ihrer Moral. Nach dem Urteil des Paulus bedurfte der Jude dagegen vor allem wegen seines ethischen Zustands die Befreiung vom Gesetz, da er die Befreiung von der Schuld bedarf. Was am Gesetzesdienst dem Glauben an Christus widerstand, war in jenen eleganten Formen des Nomismus nicht entfernt, vielmehr noch gesteigert. Auch sie gaben den klaren, aufrichtigen Gegensatz gegen die Sünde preis, verzierten ihre Bosheiten und bewunderten sich wegen ihrer religiösen Grösse. Ein aufgeklärter griechischer Jude, etwa nach Philos Art, war von der Busse und vom

Glauben an den Christus ebenso weit entfernt als ein Jünger Gamaliels. Nach der Meinung des Paulus war beiden nur dadurch geholfen, dass sie ohne Ausflüchte anerkannten, dass ihr Wille durch das göttliche Gesetz gerichtet sei.

c) Die Verheissung der Schrift.

Für Paulus entstand daraus, dass er den Juden Jesus als den Christus verkündet, durch den ihm Gott seine vollkommene Gnade erweise, die Pflicht, dem Juden zu zeigen, dass die Verheissung der Schrift an der Gemeinde Jesu zur Erfüllung komme. Da er schon beim Gebot des Gesetzes anerkennt, dass er den Juden nicht so bekehren dürfe, dass er aus ihm einen Gegner des Gesetzes machte, sondern ihm nur dann den Zutritt zu Jesus ermögliche, wenn er ihm zeige, dass er jetzt erst als Christ das Gesetz nach seinem Sinn und Zweck verstehe und gebrauche, so hat er bei der Verheissung der Schrift vollends den Nachweis zu führen, dass die christliche Gemeinde dem entspreche, was die Verheissung als Gottes künftiges Werk beschrieb. Es ist lehrreich, dass kein Satz des Paulus sein Ziel darin hat, die Berufung der Völker zu rechtfertigen.¹⁾ Daraus ergab sich für den Juden keine Einrede gegen Paulus, da alle in der Schrift lasen, dass Gottes Ziel die Menschheit umfasse und der Christus über alle herrschen werde. Dagegen nahm der Jude an der Weise Anstoss, wie Paulus die universale Kirche sammelte, dass sie durch den Glauben entstand. Die Überzeugung des Paulus war aber völlig befestigt, dass er so nach der Verheissung der Schrift handle und durch sein Werk ihrer Erfüllung diene. Als der entscheidende Vorgang galt ihm hier die Berufung Abrahams, an der er denselben göttlichen Willen wahrnimmt, der jetzt der christlichen Botschaft ihren Inhalt gibt. Was Gott Abraham gab, war das freie Versprechen der göttlichen Güte, nicht ein Gesetz, auch nicht eine bedingte Zusage, die Gottes Gabe an Abrahams Werk und Verdienst heftete, sondern der Spruch der vollkommenen Gnade, durch die Gott sich die Seinen erwählt. Darum bestand die Aufgabe Abrahams darin, dass er Gott glaubte, und dies war, wie die Schrift ausdrücklich sagt, vor Gott seine Gerechtigkeit. Zum Glauben kam die Beschneidung erst nachträglich als das ihn bestätigende Zeichen hinzu.

¹⁾ Röm. 15, 8—12 ist schwerlich durch eine Einrede veranlasst,

Daher sind alle Glaubenden Abrahams Söhne und auch in der Judenschaft sind nur die Glaubenden die Söhne Abrahams. So blieb für Paulus der Begriff »Söhne Abrahams« die zutreffende Beschreibung der von Gott erwählten Gemeinde. Was sich an seinen Gedanken, wenn wir sie mit den pharisäischen Sätzen vergleichen, änderte, ist nur die Aussage über die Weise, wie die Sohnschaft Abrahams entsteht. Für Paulus wird sie nicht durch die Abstammung hergestellt, sondern dadurch, dass sich der Glaube von Abraham her auf die Späteren überträgt, weil Gott nach derselben Gnade an ihnen handelt, nach der er Abraham berief. Daher ist gerade die nur auf den Glauben begründete Heidenkirche die Erfüllung der Verheissung, die in Abraham Israel gegeben war. Alle besonderen jüdischen Einrichtungen traten also erst nach der Verheissung und nach dem Gesetz des Glaubens hervor und helfen zur Erfüllung der Verheissung nicht mit. Sie hindern sie auch nicht, wofern sie nur nicht gegen ihren Sinn und Zweck gebraucht werden, nicht zur Verhinderung des Glaubens, sondern als Siegel der Glaubensgerechtigkeit und damit der wahren Kindschaft Abrahams, wozu sie Israel gegeben sind.

5.

Paulus im Kampf mit dem Griechen.

Zu den Griechen wurde Paulus nicht durch die Vorliebe für die griechische Art geführt, sondern durch den Blick auf ihre Schuld und ihre Not, für die Christus die Hilfe hat. Der Gegensatz zwischen seiner Willensgestalt und der der Griechen war durch seine Bekehrung, verglichen mit seiner pharisäischen Zeit, nicht vermindert, sondern verschärft. Zwischen dem pharisäischen Verdienst und der griechischen Tugend, zwischen der pharisäischen Theologie und der griechischen Weisheit bestanden zwar Gegensätze, zugleich aber auch intime Gemeinsamkeiten. Als der Pharisäismus in ihm tot war, war auch der Hellenismus für ihn vergangen und er stand als Christ und Bote Jesu vollends in einer weiten Entfernung vom Griechentum.

Vorbereitet für die Heidenpredigt war er durch seine Bekehrung deshalb, weil seine jüdische Frömmigkeit durch sie völlig zerbrochen war, so dass er nichts mehr besass als

seine auf Jesus gestellte Zuversicht, diese aber mit solcher Gewissheit, dass sie ihm die Güter des ewigen Lebens verbürgte. Vom jüdischen Stolz und von der jüdischen Ängstlichkeit nahm er in seine Arbeit unter den Griechen nichts hinein. Besass der Grieche nichts, was Paulus als Gerechtigkeit schätzen konnte, so galt dies auch von ihm selbst. Was er hatte, die Kenntniss des Christus und den Glauben an ihn, das konnte auch der Grieche empfangen und die Gnade des Christus, die dem Heiden die Berufung gab, war nicht grösser als die, die er selbst empfangen hatte. So trat er unter die Griechen als ihnen gleich geworden, da er mit ihnen in derselben Schuld und Gnade stand.

a) Das Urteil über die griechische Religion.

Die Not des Griechen entsteht zunächst aus seiner Religion, über deren Verwerflichkeit nicht gestritten wird. Wie alle Juden, so hebt auch Paulus das Bild hervor als das, was den Gottesdienst der Heiden widerlegt, sodann ihren Geisterdienst.¹⁾ Er hat, als er den Korinthern die Teilnahme am griechischen Kultus untersagte, den Satz der Schrift zitiert, der vom Opfer für die Geister redet; eine Theorie hat er, soweit wir ihn kennen, nicht aus ihm entwickelt, da er auch in dieser Frage das Urteil nicht auf das begründet, was Geheimnis bleibt, sondern auf das, was offenkundig ist. Paulus hiess es offenkundig, dass die Herrlichkeit Gottes verkannt und preisgegeben sei, wenn der Mensch seine Anbetung einer Menschen- oder Tierfigur darbringt. Aus dem sittlichen Gebiet hebt er in Übereinstimmung mit dem allgemeinen jüdischen Urteil die wilden Äusserungen der Geschlechtslust hervor, weiter die mannigfachen Bosheiten, die den Verkehr des Menschen mit dem Menschen verderben.²⁾ Dagegen tritt im Verkehr mit den Griechen der Kampf gegen den Reichtum zurück. Zur Hauptsache wird, dass hier der Mensch den Menschen zerstört und schändet; dass er seine Liebe an Dinge preisgibt, wird dadurch nicht entschuldigt, erscheint aber als das geringere Übel neben der grossen Schuld, die beständig im Verhalten der Menschen gegeneinander entsteht.

Da Paulus auch im Verkehr mit den Griechen einzig für die Geltung der sittlichen Normen kämpfte, bleibt alles,

¹⁾ Röm. 1, 21—23. 1 Kor. 10, 20. 21. Gal. 4, 8. — ²⁾ Röm. 1, 24—32. 1 Kor. 6, 9—11.

was zur natürlichen Gestaltung des Lebens gehört, vom Busswort gänzlich unberührt. Paulus selber trägt in seiner Art zu denken und zu handeln ein starkes griechisches Element in sich. Es ist nicht Zufall, dass wir von ihm kein Wort gegen das Recht, die Kunst, das Handwerk und den Handel des Griechen haben; in dieser Richtung entstand für ihn nirgends ein Konflikt. So wenig er dem Juden aus seiner nationalen Art einen Vorwurf machte, so wenig tat er es beim Griechen. Auch im sittlichen Gebiet hat er für das Gute, das der Grieche tut, dieselbe Wertschätzung wie für das, was der Jude tut. Er teilt nicht Gottes Zorn dem Griechen, Gottes Lob und Frieden dem Juden oder Christen zu. Darin sieht er ja gerade die jüdische Sünde, eine Spekulation auf Gottes Parteilichkeit. In völliger Gerechtigkeit steht die Regel Gottes über allen, die sein Lob jedem gibt, der das Gute tut. Auch der Grieche kann die Werke des Gesetzes tun, weil er sich selbst das Gesetz sein kann und sich vorzuhalten vermag, was vor Gott gut und was böse ist, so dass er das Gute will und das Böse verwirft. Darum ist es möglich, dass ein Grieche vor Gott höher als ein Jude steht, dann nämlich, wenn er das Werk des Gesetzes in seinem Herzen, der Jude dagegen es nur in seinem Buch geschrieben besitzt.¹⁾

Gegen diese Sätze ist viel Sophistik aufgeboten worden: Paulus rede vom guten Werk der Griechen nur als von einer Unmöglichkeit oder er denke an die Christen. Begründet wird diese Einrede durch den Satz, dass so die Notwendigkeit, Busse zu tun, wegfielen. Dieses Argument trennt sich aber von Paulus dadurch, dass es sich die reine Entschiedenheit seines sittlichen Urteils verbirgt. Für Paulus erzeugt die Sünde, sowie sie vorhanden ist, die Hilflosigkeit des Menschen, weil sie ihn unter Gottes Verurteilung stellt. Er meinte nicht, die Not trete erst dann ein, wenn der Mensch nichts als lauter Bosheit bei sich finde; mit diesem Gedanken würde der Schuldige wieder den Versuch machen, sich selbst zu entschuldigen, da er ja neben seiner Sünde auch noch Gutes habe. Paulus hat keine Sünde entschuldigt, am wenigsten dadurch, dass neben ihr auch noch Gutes im Menschen sei. Bei Paulus macht jede Sünde, nicht erst der Untergang des ganzen Lebens in lauter Bosheit, ihren Täter

¹⁾ Röm. 2, 6—11, 14—16. 26. 27.

der Gnade bedürftig und allein den Glauben an Christus zu seiner Gerechtigkeit.

Das Vermögen des Griechen zu einem Werk, das vor Gott gut ist, beruht darauf, dass sich in Gottes Regierung nicht nur sein Zorn, sondern auch seine Güte am Menschen offenbart. In seiner Überantwortung an eine finstere Religion und an wilde, zerstörende Triebe erlebt er den Widerstand Gottes gegen seinen bösen Willen; aber auch er ist umfasst von den göttlichen Werken, die Gottes Grösse und Güte beständig dem Menschen sichtbar und die Wahrheit unzerstörbar machen. Aus ihr entsteht die Möglichkeit zur sittlich richtigen Handlung, da ihr der Mensch die Herrschaft über sich einräumen kann. Auch der Grieche hat Verstand und ein Gewissen, und der Verstand stimmt dem göttlichen Gesetz zu. Durch diesen Gedankengang wird aber nicht bewirkt, dass eine Lehre vom Gewissen zum Hauptstück der Paulinischen Missionspredigt würde.¹⁾ Wie dem Juden nicht dadurch zu helfen ist, dass er Rabbiner wird und das Gesetz studiert, so ist dem Griechen die Hilfe nicht dadurch zu bringen, dass ihm der Gewissensvorgang erklärt wird. Die Tatsache seiner Verantwortlichkeit und Verschuldung ist durch ihn gegeben und auf sie baut Paulus die Verkündigung des Christus auf.

Mischungen des Worts Jesu mit den griechischen Tendenzen sind durch Paulus nicht entstanden. Da er seine Arbeit auf die absolute Geltung der sittlichen Normen stellt, hat er das Verlangen nach Glück nicht als ein religiöses Motiv anerkannt; er will nicht den selbstischen Willen des Menschen befriedigen, sondern ihn von sich selbst weg zu Gott hin wenden. Darum war die Frage, die ihn im Blick auf seine Reise nach Rom bewegt, nicht die: Glück oder Unglück, was das höchste Gut und der Weg zur Seligkeit sei, sondern: Recht oder Unrecht und zwar Gottes Gerechtigkeit in ihrem Gegensatz zur Ungerechtigkeit des Menschen. Darum fällt auch die vom griechischen Tugendbegriff umfasste Gedankenreihe für Paulus völlig weg, obwohl sie ihm bei jedem Verkehr mit Griechen zugetragen worden ist. Auch damit ist ja nur die Steigerung der eigenen Kraft begehrt. Da Paulus jede Entfaltung der menschlichen Tüchtig-

¹⁾ Natürlich lässt sich nicht verneinen, dass für Paulus hinter Röm. 2, 14 eine reich entfaltete Gedankenreihe stand, etwa wie hinter 1 Kor. 15, 56 der in Röm. 7, 7 ff. uns erhaltene Gedankengang stand.

keit selbstverständlich als richtig und wertvoll schätzt, wird die Bestreitung der Tugendlehre erst dann notwendig, wenn aus der Tugend der Ruhm entsteht. Paulus hat auch auf dem griechischen Gebiet die Regel Jesu festgehalten, die das Begehren nach Grösse verwirft.¹⁾

b) Das Urteil über die griechische Weisheit.

Am deutlichsten trat sofort der Gegensatz zwischen dem Ziel des Paulus und den rationalistischen Neigungen der Griechen ans Licht, da sie sich in den Ansprüchen und Urteilen seiner Hörer über seine Lehrarbeit beständig an ihn herandrängten. Nach dem Urteil des Paulus verlangt der, der ihm zumutet, dass er der Verkündiger einer Weisheit sein müsse, von ihm die Verleugnung seiner Sendung und die Beseitigung des Kreuzes Jesu. Dass er sich dem Begehren nach Weisheit widersetzt, ist also nicht nur in seiner besonderen Lage begründet, sondern entsteht aus Gottes Werk. Die Verkündigung, mit der er beauftragt ist, meldet die Tatsache, dass Gott den Christus gesendet und an das Kreuz dahingegeben hat. Die Gabe, die Gott damit der Menschheit gewährt, besteht also nicht in Gedanken, die ihr die göttliche Weisheit enthüllten. An den Gedanken des Menschen gemessen stellt sich vielmehr das Kreuz des Christus als Torheit dar, weil sie durch den selbstischen Willen regiert sind, mit dem sich der Mensch in die Grösse und Herrlichkeit erheben will und auch von Gott den Erweis seiner Grösse im Denken und Wirken verlangt. All dem wird durch das Kreuz des Christus widersprochen. Gott enthüllt hier dem Menschen nicht die Grösse seines Denkens, sondern behandelt ihn als den Verschuldeten, der die Erlösung bedarf und sie dadurch empfängt, dass ihm die Rechtfertigung bereitet wird. Nach ihrer richtenden Seite verneint Gottes Offenbarung die Leistungen des menschlichen Denkens nicht weniger, als die des menschlichen Willens. Sie vernichtet alle Theorien des Menschen und zeigt ihm, dass er sich nicht durch seine Gedanken mit Gott einige. Dieser Tat Gottes entspricht als die von ihr gewollte Wirkung im Menschen nicht das Verstehen, das sich die göttlichen Gedanken aneignet, sondern der Glaube, der sich auf Gottes Gnade verlässt.²⁾

¹⁾ Phil. 4, 8. 1 Kor. 1, 29. 4, 7. 8, 1. 2 Kor. 11, 1. 16—18. 21. —
²⁾ 1 Kor. 1, 17—31.

Zugleich hat aber Paulus den nach Erkenntnis verlangenden Griechen gesagt, dass die göttliche Gnade, die sich jetzt in ihrer Vollkommenheit zum Menschen wendet, auch seinem Erkennen den höchsten Inhalt gebe, eben weil sie ernsthaft dem Menschen gilt und seinen Willen, darum aber auch sein Denken zu Gott hin wendet. Aber erst dann, wenn die Ablehnung der Weisheit zur vollen Anerkennung gebracht und im Christus der Erlöser vom Bösen erkannt und der Glaube an ihn begründet ist, hat nun auch die Erkenntnis in unsrem Verkehr mit Gott ihren Ort. Paulus hat es daher auch durch die Art, wie er die Lehrarbeit tat, beständig erkennbar gemacht, dass die Verbundenheit des Menschen mit Gott nicht durch das göttliche Lehren und das menschliche Begreifen, sondern durch die göttliche Liebe und den menschlichen Glauben hergestellt wird.

So entstand die zunächst auffallende Tatsache, dass er griechische Denkformen trotz der Freiheit, mit der er alles für seine Arbeit als Mittel fruchtbar macht, nur in ganz geringem Mass verwendet hat.¹⁾ Bei dem Gegensatz, in dem die Grundbegriffe seiner Botschaft gegen die griechischen Gedanken standen, erwartete er von ihnen keine Hilfe. »Verstand« und »Gewissen« sind Begriffe, die aus der griechischen Denkarbeit stammen. Sodann hat er den Gedanken »Wettkampf« mit den dazu gehörenden Bildern Lauf, Siegespreis, Kranz reichlich benützt, da er eine Formel brauchte, die das christliche Streben nach seiner Notwendigkeit und Tüchtigkeit beschrieb. Bei allen christlichen Funktionen, beim Glauben, beim Gebet, beim sittlichen Kampf, bei der Dienstpflicht, beim Leiden prägt er der Gemeinde durch das an den Wettkampf angeschlossene Bild ein, dass sie die ihr verliehene Kraft zu betätigen und sichtbar zu machen und darauf einen entschlossenen Willen zu richten habe, mit dem tiefen Ernst, dass dies die Bedingung ihrer Rettung sei.²⁾ Diese Bilderreihe war ihm auch deshalb wert-

¹⁾ Auch im Weltbild des Paulus wird kein griechischer Einfluss sichtbar. Höchstens kann man in dieser Richtung anführen, dass er die Geister in die Luft versetzt, Eph. 2, 2, da darin ein Ansatz zu einem Weltbild liegt, das die verschiedenen Gebiete der Welt auf die verschiedenen Klassen der Wesen verteilt. Aber auch dieser Satz führt nicht über die Synagoge hinaus. Über den Gegensatz zwischen dem Fleisch und dem Geist s. S. 227—232. — ²⁾ Der Wettkampf besteht in der Erweisung des Glaubens, 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 4, 7, im Gebet,

voll, weil er durch sie den Aufruf zur Anspannung aller Kraft so aussprechen konnte, dass dadurch die Liebesregel nicht verdunkelt wurde, sondern die ganze christliche Tätigkeit an den Willen des Herrn gebunden blieb. Denn beim Wettkampf fiel die Schätzung der eignen Leistung nicht dem Kämpfenden, sondern allein dem Kampfrichter zu. Verwandt mit dem agonistischen Gedanken ist die Verwendung des Ehrmotivs zur Stärkung der Arbeit. Es hat einen griechischen Ton, wenn Paulus es seine Ehre nennt, dass er den Namen Jesu da bekannt mache, wo ihn noch niemand verkündete.¹⁾ Geht der Gedanke zum Widerstand hinüber, den die Welt dem Christen entgegensetzt, so wird der Dienst Jesu zum Kriegsdienst und die Gemeinde das von ihm geworbene Heer.²⁾ Einen griechischen Ton hat auch die Forderung der Besonnenheit und der Würdigkeit.³⁾ Jene macht den Zusammenhang geltend, der zwischen der Richtigkeit des Denkens und der Tüchtigkeit des Handelns besteht; mit dieser achtet er auf die Erschwerung des Verkehrs und der Gemeinschaft, die aus der Verletzung der ästhetischen Empfindungen entsteht. Da der Grieche in dieser Beziehung hoch entwickelt war, wurde es sofort für die Christenheit zu einer wichtigen Aufgabe, dass sie in ihrem Verhalten alles vermied, was den Eindruck des Lächerlichen und Gemeinen machte.

II.

Die Gabe des Christus.

1.

Die Rechtfertigung.

Wäre Paulus nur der Kritiker der Juden und Griechen, so wäre er nicht der Verkündiger des Christus und nicht

Kol. 2, 1. 4, 12, im sittlichen Kampf, 1 Kor. 9, 24. 25, in der christlichen Lebensführung, Phil. 3, 14. Gal 5, 7, im Apostelwerk, Gal. 2, 2. Phil. 2, 16. Kol. 1, 29. 1 Tim. 4, 10, im Leiden, Phil. 1, 30. Die Vorbildung zu dieser Verwendung des Bilds gab die griechische Synagoge.

¹⁾ 2 Kor. 10, 13—16. Röm. 15, 20. 2 Kor. 5, 9. 1 Thess. 4, 11. — ²⁾ 2 Kor. 10, 3—6. Phil. 2, 25. Philem. 2. 1 Tim. 1, 18. 2 Tim. 2, 3. 4, vgl. auch ἀτακτεῖν, 1 Thess. 5, 14. 2 Thess. 3, 6. 7. 11. — ³⁾ Besonnenheit: Röm. 12, 3. 2 Tim. 1, 7. Tit. 2, 12. 1 Tim. 2, 9. 15. 3, 2. Tit. 1, 8. 2, 2—6. Würde: Phil. 4, 8. 1 Tim. 2, 2. 3, 4. 8. 11. Tit. 2, 2. 7.

selbst ein Christ. Die Darstellung der menschlichen Bosheit war für Jesus nicht der Zweck seines Worts; sie dient der Gnade und geschieht dazu, damit dem Menschen geholfen sei. Das ist auch für Paulus die ihn völlig bestimmende Regel. Sein Urteil über den Menschen hat für ihn nur eine vorbereitende Bedeutung; er führt dadurch die Wahrnehmung und das Verlangen des Menschen zur Gabe des Christus hin. Für den, der sich sein Urteil über den Menschen verdeutlichte, bekommt aber die Frage, was er ihm nun zu bieten habe, ein tiefes Interesse. Kann er wirklich den Menschen über das emporführen, was er als seine Not beschrieb? Paulus antwortete: durch seinen Dienst gewähre Gott dem Menschen die Rechtfertigung.¹⁾

a) Der Sinn der Formel Rechtfertigung.

Durch den Rechtfertigungsgedanken beschreibt er Gott als den, der das richterliche Amt ausübt, und bezeichnet dieses als einen wesentlichen Teil des göttlichen Werks. Die Regel, die von Jesus her im ganzen Jüngerkreis galt, dass die Bewirkung des Heils mit dem Vollzug des Rechts verbunden sei, bleibt also auch bei Paulus in voller Geltung. Der als Gegensatz neben der Rechtfertigung stehende Begriff ist die Verurteilung; in diese beiden Akte zerlegt sich das göttliche Richten.²⁾ Ebenso steht das Überantwortetwerden und das Gerechtfertigtwerden als Gegensatz neben einander, da die Überantwortung zum Strafvollzug die Tat des verurteilenden Richters ist.³⁾ Die Stärke, mit der der Gedanke an das göttliche Urteil das Bewusstsein bewegt, entspricht der Kraft, mit der der Gesetzesgedanke das Gottesbewusstsein bestimmt. Weil Gott der Gesetzgeber ist, darum ist er auch der Richter, weil die Gesetzgebung im richterlichen Werk zur Vollendung kommt. Nachdem der Mensch durch das Gebot Gottes zu seinem Dienst berufen und ihm im Verhältnis zu Gott eine Pflicht aufgelegt ist, die nicht gebrochen werden darf, so entsteht daraus ein neuer göttlicher Akt, der das Verhalten des Menschen prüft, beurteilt, billigt oder verwirft. Das dem göttlichen Willen entsprechende Verhalten ergibt für den Menschen die Gerechtigkeit, durch die er das Wohlgefallen Gottes besitzt.

¹⁾ 2 Kor. 3, 9. Röm. 1, 15—17. — ²⁾ Röm. 5, 16. 18. 8, 1—4. 33. 34. 2 Kor. 3, 9. — ³⁾ Röm. 4, 25. 1, 24. 26. 28.

Durch den Rechtfertigungsgedanken sind somit die sittlichen Normen zu einem wesentlichen Teil des Gottesgedankens gemacht. Ausgeschlossen wird durch ihn der Gedanke an ein willkürliches Urteil, das nur Gottes Macht offenbarte, und die Hoffnung auf eine Gnade, die sich von den sittlichen Normen befreite. Der Akt des Richters hat in der Gerechtigkeit seinen Grund, und wenn Gott richtet, dann hängt sich an seinen Spruch kein Zweifel, ob er auch in der Gerechtigkeit begründet sei. Für Paulus war es eine völlig feste Gewissheit, dass durch die Rechtfertigung die Gerechtigkeit Gottes offenbar werde.¹⁾ Spricht er von Gerechtigkeit, so denkt er bei Gott wie beim Menschen an dasjenige Verhalten, das die sittlichen Normen vollzieht. Gerecht ist dasjenige Urteil, durch das Gott seine vollständige Gegnerschaft gegen das Böse bewährt. Dabei bleibt aber Paulus nicht stehen, weil ein bloss abwehrender, bloss verneinender Wille undenkbar ist, vollends in Gott. Als den, der das Böse beseitigt, erweist sich Gott dadurch, dass er das Gute schafft und den Menschen so macht, wie sein guter Wille ihn haben will. Den abwehrenden Willen, den Unwillen, der sich gegen das Schlechte richtet, nennt Paulus Zorn. Darum unterscheidet er den Zorn von der Gerechtigkeit, weil jener das zerstört, was verwerflich ist, diese das wirkt, was gut und Gott wohlgefällig ist. Aber jeder Streit und Dualismus zwischen ihnen galt Paulus als Unmöglichkeit; vielmehr ergibt die Offenbarung des göttlichen Zorns und der göttlichen Gerechtigkeit zusammen einträchtig Gottes Werk an der Welt.²⁾

Da sich Gott mit dem, den er als gerecht erkennt, vollkommen einigt, so empfängt der Mensch mit der Rechtfertigung, die ihm Gottes Zustimmung zu seinem Verhalten gibt, die ganze Gemeinschaft Gottes, seine ganze Liebe und Gabe.³⁾ Ebenso ist der, der als der Schuldige vor Gott steht und von ihm als ungerecht verurteilt wird, von Gott und seiner Gnade geschieden und tot.⁴⁾ Die Verkündigung der Rechtfertigung ist also zugleich die Verkündigung des Lebens und der Liebe Gottes, und dies so, wie der, der sich selbst

¹⁾ Röm. 1, 17. 3, 21. 25. 26. 10, 3. 2 Kor. 5, 21. — ²⁾ Röm. 1, 17. 18; beachte die Begründung des ersten Satzes durch den zweiten. —

³⁾ Röm. 1, 17. 4, 13. 16. 5, 9. 18. 8, 1—4. 31—34. Gal. 3, 8. 9. 24—26. 2 Kor. 3, 7—9. — ⁴⁾ Röm. 2, 12. 5, 17. 2 Kor. 3, 7—9.

als schuldig kennt, sie braucht. Durch die Rechtfertigung wird ausdrücklich die Schuldfrage gestellt und verneint. Dem vom Gesetz verurteilten Menschen, der durch seine fleischliche Art das verwerfliche Begehren in sich hat, sagt Paulus, dass das göttliche Urteil, durch das Gott das Recht wirkt, zu seinen Gunsten ausgefallen sei, womit ihm das Höchste gewährt ist, die Verbundenheit mit Gott.

b) Die Bewirkung der Rechtfertigung durch den Christus.

Jede Rechtfertigungslehre muss angeben, welchem Verhalten des Menschen Gott sein Wohlgefallen so gibt, dass er für ihn eintritt. Ohne diese Angabe stellte der Rechtfertigungssatz bloss ein Problem auf, vor dem der Mensch ratlos bliebe, oder er spräche höchstens eine Hoffnung aus, die auch die Unsicherheit der blossen Hoffnung behielte. Als Hoffnung besass Paulus den Rechtfertigungsgedanken schon als Pharisäer. Nun aber beschreibt er mit ihm, was Gott für die Menschheit tat. Diese Aussagen, die das göttliche Handeln beschreiben, durch das uns Gott rechtfertigt, und das menschliche Verhalten bestimmen, dem die Rechtfertigung zuteil wird, sind das Neue in der Paulinischen Rechtfertigungslehre. Die Frage, wie der Mensch gerechtfertigt werde, beantwortet Paulus so: Gott hat im Christus die gerechtfertigt, die an ihn glauben.

Paulus hätte nie von der geschehenen Rechtfertigung gesprochen, wenn er nur göttliche Gedanken vor sich hätte. Schon vom menschlichen und vollends vom göttlichen Urteil gilt, dass der Richter nicht bloss denkt, sondern handelt, weil er durch sein Urteil das Geschick sowohl der Gerechtfertigten als der Verurteilten bestimmt. Ohne Offenbarung Gottes, die ihn als den für die Menschheit wirkenden wahrnehmbar macht, gibt es keine Rechtfertigung. Von dieser Voraussetzung der Rechtfertigung urteilte Paulus, sie sei durch die Sendung des Christus hergestellt, weil Gott durch ihn vor den Augen der Menschheit handelt und ihr sichtbar macht, wie er sein Verhältnis zu ihr bestimmt.¹⁾ Darum erwartet Paulus, dass seinem Satz, wir seien im Christus gerechtfertigt, die ganze Christenheit zustimme, weil alle im Christus den erkennen, durch den Gottes Gnade und Ge-

¹⁾ Röm. 3, 24, 5, 9, 8, 33. 34. Gal. 2, 17. 1 Kor. 1, 30.

rechtheit ihr Werk wirkt.¹⁾ In seiner Sendung und in seinem Werk wird das göttliche Urteil über den Menschen offenbar und vollzogen. Der Rechtfertigungs- und der Christusgedanke schlossen sich sofort zusammen, weil das Amt des Gesalbten in der Begründung der heiligen Gemeinde durch den Rechtsvollzug besteht. Weil im Gericht des Christus Gottes Gericht und in der Herrschaft des Christus Gottes Herrschaft geschieht, darum ist der vom Christus Aufgenommene gerechtfertigt.

Zur Rechtfertigung der Schuldigen kann es nur dadurch kommen, dass Gott der Menschheit seine Gnade gibt; denn in der Rechtfertigung dessen, der gesündigt hat, ist die Vergebung seiner Sünden enthalten und diese ist die Tat der Gnade. Das Ziel der Rechtfertigung ist, den sündigen Menschen mit Gott zu einen und ihm die göttlichen Gaben zu verleihen. Aber auch diese Voraussetzung der Rechtfertigungslehre ist mit der Sendung des Christus gegeben, da ihn Gottes Gnade der Menschheit gibt, damit sie durch ihn zu Gott berufen sei und die ewigen Gaben empfangen.²⁾

Damit die Gnade, die hier der Menschheit erwiesen wird, Gottes Gerechtigkeit offenbare und ihr die Gerechtigkeit verschaffe, ist weiter unerlässlich, dass sie ihre sittliche Art bewähre, vom Bösen ganz geschieden sei und alles Gute schaffe. Auch diese Voraussetzung der Rechtfertigung war nach dem Urteil des Paulus in Jesus gegeben, weil seine Sendung gegen die Sünde gerichtet ist und ihn zu ihrem Überwinder macht. Deshalb ist er in den Tod gegangen.³⁾ Dadurch, dass Gott ihn durch das Kreuz zum Christus macht, wird aus der Gnade und aus der Gerechtigkeit ein und derselbe Wille, aus der Spendung der Gnade und aus der Bewirkung des Rechts ein und dasselbe Werk.

Der Tod entsteht für Paulus aus dem richterlichen Handeln Gottes, vor allem der Tod des Christus, der als Gottes Sohn am Leben Gottes Anteil hat und als der Bote der göttlichen Gnade der Welt dazu gegeben ist, um ihr das Leben zu bringen. Dass er dennoch in den Tod gegeben wird, hat seinen Grund in der menschlichen Sünde. Ihretwegen hat ihn Gott dahingegeben und dadurch sein Urteil vollzogen, das er gegen den Menschen fällt. So wird

¹⁾ Gal. 2, 16. — ²⁾ Röm. 3, 24. 4, 4. 5. Tit. 3, 7. — ³⁾ Röm. 3, 25. 4, 25. 5, 9. 6, 7. 8, 31—34. 2 Kor. 5, 21.

am Kreuz des Christus sichtbar, was die Sünde vor Gott ist, welches Urteil sie von ihm erhält, und das Fluchwort Gottes, mit dem er die Bösen von sich trennt, ist an ihm verwirklicht.¹⁾ Darum hatte es für Paulus eine besondere Bedeutung, dass Jesus am Kreuze starb; denn sein Tod geschieht so durch einen richterlichen Akt, nicht nur durch eine natürliche Notwendigkeit.

Damit tritt aber der Christus nicht aus seiner Sendung heraus, die ihm die göttliche Gnade gegeben hat; vielmehr vollbringt er sie durch seinen Tod. Der Zweck, um deswillen er preisgegeben wird, ist unsre Annahme. Ihn hat Gott nicht geschont, um uns alles zu verzeihen, ihn überantwortet, um uns zu rechtfertigen, ihn zur Sünde und zum Fluch gemacht, um uns die Gerechtigkeit und den Segen zu geben, ihn mit der Verurteilung belegt, um die zu rechtfertigen, die an ihn glauben. Durch sein Blut verschafft Jesus der Gemeinde die Vergebung der Sünden.²⁾

Dadurch, dass Gott den Christus in den Zustand stellt, den ihm die Verschuldung der Menschheit bereitet, mit dem Zweck und Erfolg, dass er ihr den Anteil an dem verschafft, was er selbst durch seine Sohnschaft Gottes besitzt und durch sein Christusamt ihr verleihen kann, bringt Gott beides zur Offenbarung, dass er wider uns und dass er für uns ist, dass er das Böse hasst und dass er es verzeiht, dass er den Menschen nicht will und dass er ihn will, ihn nicht so will, wie er jetzt ist, sondern so will, wie er ihn durch den Christus macht. Jenes wird dadurch offenbar, dass Jesus in den Tod geht, dieses dadurch, dass ihn die Gnade Gottes, durch die er der Christus ist, in den Tod führt. Der so sich bezeugenden Gnade gibt Paulus das Zeugnis der sittlichen Vollkommenheit. Sie hat die Herrlichkeit der Gerechtigkeit an sich und bewirkt keine Entthronung Gottes zugunsten des Menschen, sondern Verherrlichung Gottes in seiner Geschiedenheit von allem Bösen, keinen Bruch des göttlichen Willens und Gesetzes, sondern dessen Vollzug mit dem Erfolg, dass er unsre Verbundenheit mit Gott bewirkt. So wurde durch den Christus Gottes Gerechtigkeit wahrnehmbar.³⁾

Durch die Vereinigung der Gewährung der Gnade mit der Bewirkung des Rechts erhält die Gnade ihre Wahrheit

¹⁾ Röm. 4, 25. 8, 1—4. Gal. 2, 21. 3, 13. 14. 2 Kor. 5, 21. — ²⁾ Röm. 3, 25 (*ἱλαστήριον*). Eph. 1, 7. Kol. 1, 20. — ³⁾ Röm. 3, 21.

und Vollendung. Der Gedanke hat mit Paulus nichts zu tun, ein Mangel in der Gnade mache es nötig, dass sich auch noch die Gerechtigkeit bewähre. Er wollte und konnte nicht an eine göttliche Gnade denken, die die sittliche Not des Menschen umgeht. Sie wäre zerbrochen und entweiht, wenn sie sich dem Menschen über seine Schuld hinweg geben sollte, so dass diese vom Menschen und von Gott verheimlicht würde. Dieses Begehren des Menschen empfand Paulus als eine Entehrung Gottes, weil es ihm mit dem Bruch des Rechts auch die Preisgabe der Wahrheit zumutet. Darin sah er die boshafte Lüge in der jüdischen Gerechtigkeit. Nur so ist die Gnade wirklich die Offenbarung und Verherrlichung Gottes, wenn sie die Schuld des Menschen vollständig ans Licht stellt und in sein Verhältnis zu Gott die volle Wahrheit bringt. Wenn der Mensch als das, was er ist, vor dem richtenden Gott steht und so, wie er ist, mit der klargestellten Schuld von Gott die Rechtfertigung erhält, nur dann ist er wirklich begnadet, nur dann zu Gott berufen; nur dann ist seine Schuld und Bosheit weg. Da Paulus in die Reue gesetzt war und sich selber richten musste und wie sich alle unter der Verurteilung sah und keinen Menschen kannte, der nicht schuldig wäre, darum war diese Form des Evangeliums für ihn besonders inhaltsvoll. Nun trat seinem Urteil, mit dem er sich selbst beschuldigen muss, Gottes Urteil entgegen, hob jenes auf und sprach ihn frei. Er sah in der Verkündigung der Rechtfertigung diejenige Anbietung der göttlichen Gnade, die der, der sich selbst richten muss, glauben kann.

Da dem Schuldigen die Rechtfertigung nur dadurch zuteil werden kann, dass ihm vergeben wird, so behält für Paulus die Formel, die für das Verhalten Gottes gegen die Sünder zunächst üblich war, Vergebung der Sünden, ihre volle Bedeutsamkeit.¹⁾ Er hatte aber deshalb am Rechtfertigungsgedanken ein besonderes Interesse, weil er durch ihn die beschränkten, unvollständigen Vorstellungen vom göttlichen Vergeben ausschloss, die ihm nur ein negatives Ziel geben und nur an die Beseitigung der verderblichen Folgen denken, die aus dem Bösen entstehen. Die Aufhebung der Schuld und des Schuldbewusstseins, das Ende

¹⁾ Röm. 4, 6—8. 8, 32. 2 Kor. 5, 19. Eph. 1, 7. 4, 32. Kol. 1, 14. 2, 13. 3, 13.

des göttlichen Unwillens, die Befreiung vom Verderben, das sind alles für sich allein unzureichende und undenkbare Vorstellungen, wenn sie nicht mit ihrem positiven Gegenstück verbunden sind. Der Zorn endet nur durch die Gewährung der Liebe und die Schuld nur durch die Zuerkennung der Gerechtigkeit. Das böse Gewissen verschwindet nur durch die Herstellung eines guten Gewissens und die Folgen des Bösen sind nur dann überwunden, wenn der Mensch das empfängt, was für ihn aus der Gerechtigkeit entsteht. Die Wahrheit und Vollkommenheit des Vergebens, das die Gemeinschaft mit dem Schuldigen vollständig wiederherstellt, wird durch den Rechtfertigungssatz kraftvoll ausgedrückt. Den halbierten Vorstellungen vom Vergeben liegt der Gedanke an Willkür, Rechtsbruch und Parteilichkeit Gottes immer nah; dadurch aber, dass Gott im Christus durch den Vollzug des Gerichts verzeiht, offenbart sich eben darin, dass er verzeiht, auch seine von aller Beziehung zum Bösen freie Art.

An der Macht der Kreuzestat Jesu, ihr Ziel zu erreichen, hat Paulus nicht gezweifelt. Er beschreibt ihren Erfolg mit dem von Jesus stammenden Bild, dass der Christus uns durch seinen Tod losgekauft habe. Durch den in ihm uns bereiteten Loskauf seien wir gerechtfertigt; er habe mit seinem Tod den Preis gezahlt, durch den er aus uns sein Eigentum machte und uns für sich erkaufte.¹⁾ Weil seine Herrschermacht über uns auf seinem Tod beruht, hat sie ihren Grund in seinem Gehorsam gegen Gott. Weil er der eine ist, der den Gehorsam übte, darum ist durch seinen Gehorsam für alle das rechtfertigende Urteil vorhanden und in Geltung gesetzt.²⁾

Paulus hat aber auch mit neuen Formeln die sein Ziel schaffende Macht des Todes Jesu beschrieben. Durch ihn sind wir alle gestorben und mit ihm an das Kreuz gehängt. Diejenige menschliche Art, die unser Wesen ist, ist mit seinem Tod gerichtet und unser Fleisch durch ihn begraben. Es ist uns somit nur so die Rechtfertigung zuteil geworden, dass vor ihr ein Sterben steht, das nicht einzelne, sondern alle, nicht einzelnes an uns, sondern alles trifft. Somit gibt Gott sein Wohlgefallen nicht dem Sünder, der im Fleische

¹⁾ Röm. 3, 24. 1 Kor. 6, 20. 7, 23. Eph. 1, 7. Kol. 1, 14. — ²⁾ Röm. 5, 19. Phil. 2, 8.

lebt, sondern einem neuen Geschöpf, das dadurch entstanden ist, dass der Christus die menschliche Art in den Tod gegeben und durch die Auferstehung einen neuen Menschen hervorgebracht hat, der nun geschieden von der Sünde durch Gott und für Gott ewig lebt.¹⁾

Die auf alle übergreifende Macht des Todes Jesu leitet Paulus nicht aus mystischen Vorgängen, die im Glaubenden, wohl gar durch seine Willensmacht, entstanden, sondern aus dem Christusamt Jesu ab. Aus seiner Einsetzung zum Herrn aller ergibt sich die alle ergreifende Macht seines Tods und seines Lebens. Wie er als der Christus nicht nur für sich, sondern für alle das Leben hat und mit dem Leben des Christus das Leben seiner Gemeinde gegeben ist, so ist der Tod des Christus nicht nur ihm selbst widerfahren, sondern ein universaler Vorgang, der jedem Gottes Verhalten gegen ihn enthüllt und Gottes Urteil über ihn vollzieht und allen kundtut, dass wir von ihm gerichtet sind, doch so, dass hier aus dem Tod das Leben und aus der Verurteilung die Gerechtigkeit für uns entsteht. Soweit die Macht des Christus reicht, so weit reicht auch die Macht seines Tods, durch den er zum Christus geworden ist, und ebenso weit reicht die Macht seines Lebens.

Dies ist daran sichtbar, dass Paulus den Anteil am Tod Jesu als einen fertigen, vollzogenen Akt beschreibt, nicht als ein Ziel, das wir erst anzustreben und selbst in uns zu bewirken hätten, als mit der Taufe uns gewährt,²⁾ somit als dem Christenstand von Anfang an eigen und nicht bloss auf einer höheren Stufe der religiösen Vervollkommenung erreicht, als allen gegeben, nicht etwa nur den religiös Stärkeren und sittlich Vorgeschrittenen; ja er beschränkt den Anteil an Jesu Kreuz nicht einmal auf die Gemeinde, sondern fasst ihn universal in Übereinstimmung mit der universalen Bestimmung des Christus, der nicht nur der Herr der Vollkommenen, sondern aller Glaubenden und nicht nur der Herr der Kirche, sondern der Menschheit ist.³⁾ Alle diese Bestimmungen sind mit der mystischen Deutung dieser Sätze unvereinbar, die in ihnen eine von uns selbst herzustellende Gleichbildung mit dem Tod und Leben des Christus beschrieben sieht.

¹⁾ 2 Kor. 5, 14—17. Röm. 6, 3—11. Gal. 2, 19—21. Röm. 8, 1—4. Eph. 2, 14—16. Kol. 2, 11—14. 20. 3, 3. Gal. 6, 15. Eph. 4, 22—24. Kol. 3, 9. 10. — ²⁾ Röm. 6, 3. 4. — ³⁾ 2 Kor. 5, 19.

c) Die Vermittlung der Rechtfertigung durch den Glauben.

Mit diesem Gedankengang ist aber die Rechtfertigung noch nicht vollständig beschrieben. Dazu bedarf es notwendig noch eine Angabe, die dem Menschen sagt, wie nun er sich zu verhalten habe, damit er gerechtfertigt sei. Da die Rechtfertigung Gottes Verhältnis zu uns bestimmt, so kommt sie durch zwei Vorgänge zustand, durch eine Tat Gottes, die ihn offenbart, und durch einen Vorgang im Menschen, durch den ihn die Tat Gottes berührt und bestimmt. Für die praktische Verwendung der Lehre kam alles auf diese Aussage an. Sie ist, da wir im Christus gerechtfertigt werden, vollständig mit der Frage identisch, für wen Christus eintrete und gegen wen Christus sich wende, wem er Gottes Gnade gewähre und wem er sie versage. Paulus antwortete darauf in Übereinstimmung mit der ganzen Christenheit, alle, die an den Christus glauben, seien sein. Die Rechtfertigung des Menschen geschieht also dadurch, dass Gott den Christus sandte und in den Tod gab, und weiter dadurch, dass der Mensch ihm glaubt.¹⁾ Würde nicht Gottes Wille durch eine Tat Gottes sichtbar und wirksam, so gäbe es keine Rechtfertigung; sie wäre aber auch dann nicht da, wenn sich nicht in uns ein Verhalten fände, für das der göttliche Spruch eintritt. Käme es nicht zur inneren Beteiligung des Menschen am Werk des Christus, so würde vielleicht Gottes Macht durch ihn offenbar, aber nicht Gottes Gerechtigkeit, sein eigener Wille, aber nicht sein Verhältnis zu unsrem Willen.

Um das Verhältnis zwischen dem Glauben, der unsre Gerechtigkeit ist, und der Rechtfertigung auszusprechen, liessen sich zwei Formeln bilden, weil beides richtig ist, dass die Gerechtigkeit die Rechtfertigung begründe und dass die Rechtfertigung die Gerechtigkeit verleihe. Gerechtigkeit kann und muss das heissen, was Gottes Urteil am Menschen lobt und zum Grund seines Wohlgefallens macht.²⁾ Wiederum ist die Gerechtigkeit das, was dem Menschen durch die Rechtfertigung gewährt wird. Sie wird ihm durch Gottes Urteil zuerkannt,

¹⁾ Röm. 3, 21—26. Gal. 2, 16—21. — ²⁾ Der Glaube wird als Gerechtigkeit angerechnet. Röm. 4, 5. 9; durch den Glauben gerechtfertigt werden, Röm. 3, 28; infolge des Glaubens, Röm. 3, 30. 5, 1. Gal. 2, 16. 3, 8. 24; Gerechtigkeit aus Glauben, Röm. 9, 30. 10, 6; auf Grund des Glaubens, Phil. 3, 9.

weil sein Verhalten erst dadurch den Wert der Gerechtigkeit bekommt, dass Gott dasselbe anerkennt. Nicht bevor der Richter sprach, sondern dadurch, dass er für uns spricht, haben wir die Gerechtigkeit.¹⁾ Darum verbindet sich in jeder Rechtfertigungslehre mit der Rechtfertigung die Zurechnung, da es bei der Fällung des Urteils immer auf das ankommt, was dem Menschen angerechnet oder nicht angerechnet wird. Daher sagt Paulus, dass der Glaube unsre Gerechtigkeit vor Gott sei und dass Gott die Gerechtigkeit dem Glaubenden zuerkenne und sie ihm durch sein Urteil zuspreche. Er sagt damit aus, dass durch den Glauben an Christus die Schuld getilgt und alle ihre Folgen beseitigt, Gottes Wohlgefallen erlangt und alle seine Folgen gewonnen sind.

Dadurch, dass uns der Glaube die Rechtfertigung verschafft, bewährt es sich, dass der Grund, der Gott zu unsrer Rechtfertigung bewegt, seine Gnade ist. Denn im Glauben schafft nicht der Mensch selbst den Wert, der Gottes Wohlgefallen begründet und ihn zur Gemeinschaft mit uns bewegt. Als Glaubender nimmt der Mensch wahr, was Gott ihm gibt, und indem die Zustimmung zur göttlichen Gabe und Gnade dasjenige Verhalten ist, durch das Gottes Anspruch an uns erfüllt ist und sein guter Wille an uns geschieht, so ist Gottes Verhalten gegen uns als die vollkommene Gnade offenbar. Der Verdienstgedanke ist dadurch aus der Rechtfertigung vollständig entfernt.²⁾ Und doch ist unser eignes, bewusstes Verhalten das, was Gottes Lob besitzt, und wir sind als Person mit unsrem Wissen und Wollen in die Gemeinschaft mit Gott gestellt. Eben das gibt dem göttlichen Wirken das Merkmal der Gnade, die den Menschen schätzt, zu Gott führt und mit ihm vereint. Daher empfangen wir durch die Rechtfertigung die göttliche Liebe.

Dadurch, dass Gott den Glaubenden darum rechtfertigt, weil er ihm glaubt, ist weiter gesichert, dass nichts Böses Gottes Wohlgefallen erhält. Denn so gibt er sein Wohlgefallen nicht dem, was der Mensch mit seiner eignen Willensmacht herstellt, sondern dem, was Gott selbst bewirkt. Entstände daraus, dass die Rechtfertigung auf dem Tod des Christus und auf dem Glauben des Menschen beruht, ein

¹⁾ Die Gerechtigkeit wird zugerechnet, Röm. 4, 6. 11; Gabe der Gerechtigkeit, Röm. 5, 17; Hoffnung auf die Gerechtigkeit, Gal. 5, 5. —

²⁾ Röm. 4, 4. 5. 10, 9. 10. 11, 6.

Synergismus, durch den die Bewirkung der Gerechtigkeit zwischen Gott und dem Menschen verteilt würde, so wäre der Rechtfertigungssatz unmöglich. Der Glaube entsteht aber aus dem, was Christus ist und tut. Er hat seinen Grund im Verhalten des Christus gegen die Menschheit. Deshalb ergibt die Vermittlung der Gerechtigkeit durch den Christus und durch den Glauben einen einheitlichen Akt, bei dem die kausale Macht vollständig Gott zufällt, und gerade deshalb vermag sich an den Glauben das absolute Urteil zu heften, er sei unsre Gerechtigkeit. Nun entsteht durch ihn nicht ein gebrochenes, sondern ein vollkommenes Resultat, nicht ein unsicherer Erfolg, der vom Eintritt weiterer Bedingungen abhinge, sondern ein gewisses Ergebnis. Weil der Rechtfertigungssatz ausspricht, was Gott an uns tut, darum hat er Gewissheit und bleibt nicht eine Hoffnung, sondern drückt aus, was die Christenheit als den ihr gegebenen Besitz zu erkennen hat.

Diese Sicherheit eignet dem Glauben darum, weil die göttliche Gnade nie umsonst angerufen wird. Gott vernichtet kein ihm erwiesenes Vertrauen und Jesus bewährt sich dadurch als den Diener der göttlichen Gnade, dass er jede ihm dargebrachte Zuversicht bestätigt und ihr seine Gabe gibt.

Dadurch bleibt die göttliche Gnade von jeder Annäherung an eine willkürliche Gunst frei, weil die gleiche reine und vollkommene Güte, die den Christus sandte und in den Tod gab, an allen, die ihm glauben, mit derselben Verslossenheit gegen alles Böse ihr heilsames Werk vollführt.¹⁾

Der Rechtfertigungssatz beruht weiter auf der Überzeugung, dass der Glaube das richtige Verhalten gegenüber derjenigen Erweisung Gottes sei, die im Christus geschehen ist. An diesen Teil seines Gedankengangs hängte sich für Paulus keine Unsicherheit. Nachdem Gottes Liebe in Jesus erschienen ist, den Menschen beruft, ihm verzeiht und ihm das ewige Leben gewährt, ist der Glaube dazu die richtige Folge und es ist erwiesen, dass er das von Gott gewollte und im Menschen begründete Verhalten ist, das sein Urteil als die Gerechtigkeit schätzt. Mit der Überzeugung, der Mensch verhalte sich richtig, wenn er Jesus traue, bringt aber Paulus nicht wieder die Verdienstregel zur Verwendung, hebt sie vielmehr völlig auf. Denn der seelische Vorgang,

¹⁾ Röm. 3, 29. 30.

der sich mit dem Glauben in uns vollzieht, ist für sich allein niemals imstand, das rechtfertigende Urteil Gottes zu tragen; das kann er nur, weil er unser Anschluss an den Christus ist. Darauf, dass der Glaubende auf Christus sein Vertrauen setzt, beruht sein Gerechtigkeitswert. Weil er von Christus ergriffen ist und sich an ihn hält und zu seinem Eigentum gemacht ist, darum ist der Glaubende gerechtfertigt. Deshalb werden dadurch, dass die Glaubenden gerecht gesprochen werden, nicht Gerechte, sondern Gottlose gerechtfertigt, solche, die durch ihre Werke die Gerechtigkeit nicht erlangen, weil sie sie nur dadurch bekommen können, dass ihnen vergeben wird. Also wird an ihnen Gottes Gerechtigkeit offenbar, nicht die ihrige.¹⁾

Es wäre unmöglich, den Glauben als Gerechtigkeit und als Empfang der Rechtfertigung zu beschreiben, wenn er nicht die Trennung des Menschen vom Bösen bewirkte. Der Glaube bewirkt sie aber nach dem Urteil des Paulus sicher um deswillen, was der Christus ist und den Glaubenden gibt. Indem sie ihre Zuversicht von sich selbst weg auf Jesus wenden, sprechen sie über sich selbst und ihre Sünde die Verurteilung aus und heiligen Gottes Recht gegen sich selbst. Sie anerkennen, dass ihnen ihr eignes Verhalten die Verdammung und den Verlust des Lebens bereitete. Dafür, dass dieses Ergebnis nicht eintritt, sondern das entgegengesetzte wirklich wird, sehen sie einzig in Gottes Tat den Grund, nur im Christus, nur darin, dass dieser für sie gestorben ist und ihnen nun verleiht, was er für sie erworben hat. So kommt die vollständige Verneinung des Bösen durch Gott dadurch in uns zur Verwirklichung, dass wir nichts an uns als Gerechtigkeit schätzen und Gottes Wohlgefallen nicht auf unsre Leistung beziehen, sondern uns in Gottes Liebe nur darum stellen, weil uns der Christus in sie stellt. Gerade deshalb, weil der Glaube dem Menschen keine ihm eignende Gerechtigkeit verleiht, die der Mensch bewirkt hätte, ist er seine echte und wahre Gerechtigkeit.

Der negative Akt, durch den wir unsre Sünde richten, kann aber nicht für sich allein bestehen, sondern hat seinen Existenzgrund im positiven Willen, mit dem wir uns glaubend an den Christus halten. Dieser Wille ist gut und zwar ganz gut, weil er empfangen will, was uns der Christus verheißst;

¹⁾ Röm. 4, 5. 3, 21. 1, 17. 10, 3. Phil. 3, 9. 2 Kor. 5, 21.

das ist aber die vollkommen gute Gabe Gottes. Dadurch, dass sich der Glaubende zum Christus wendet, gehört er ihm und das Werk des Christus geschieht an ihm mit seiner alles Böse überwindenden und die Gerechtigkeit herstellenden Macht. Darum hat Paulus den Gedanken nicht gekannt, Gottes Urteil gerate dadurch, dass er den Glaubenden trotz seiner Sündhaftigkeit rechtfertige, mit der Wirklichkeit in Streit. Denn die, die mit dem Christus verbunden sind, haben an ihm den Befreier vom Bösen. Er dachte nie daran, die Rechtfertigung sei so, wie er sie fasst, nur ein Schein und eine Unwahrhaftigkeit. Dem Glaubenden gibt Gott in wirksamer Weise sein Wohlgefallen, weil der Christus in wirksamer Weise aller Sünde ein Ende macht. Dabei treten freilich die Gegenwart und die Zukunft, das jetzt Erlebte und das uns Verheissene auseinander. Die Aufhebung des Bösen ist, solange unsere Verbindung mit Jesus durch den Glauben hergestellt wird, noch nicht im menschlichen Lebensstand vollendet.¹⁾ Es ist aber der Wille Gottes und Jesu, uns die Freiheit vom Bösen zu geben, weil und so gewiss er uns rechtfertigt. Diesen Willen erschliesst Paulus nicht nur durch eine Konjektur, sondern hat seine ihn ausführende Verwirklichung bereits vor Augen, nicht in sich selbst oder in andern Christen, sondern an dem, was Jesus hat, der auch am Glaubenden seine Erlösermacht durch seine endgültige Offenbarung sichtbar machen wird. Ein Zweifel, ob auch dem Urteil Gottes die Vollzugsmacht eigen sei, fiel auf dem Standpunkt des Paulus zusammen mit dem Zweifel an der Wahrheit des messianischen Namens Jesu. Wird dieser bejaht, so ist damit auch gegeben, dass seine Gemeinde das in Wahrheit ist und einst auch offenkundig sein wird, was Gottes Urteil ihr zuerkennt, obwohl ihr eigener Lebensstand dieses jetzt noch nicht begründet, weil Gottes Urteil nicht bricht und seine Gnade das, was sie uns zudenkt, auch gewährt und im Christus die vollendete Gemeinde schafft.

d) Die Rechtfertigung als Gegenstand der Hoffnung.

Der Gegensatz zwischen dem Geglaubten und Erlebten vereint den Rechtfertigungsbegriff mit der Verheissung Jesu und dem Verlangen nach seiner Offenbarung. Würde

¹⁾ Röm. 8, 10. 23—25; vgl. Gal. 5, 5.

das göttliche Urteil jetzt schon durch seine volle Wirkung offenbar, so wäre das Endgericht geschehen. Da aber unsre Beziehung zu Jesus im Trauen besteht, so behält die Eschatologie für Paulus ihren vollen Ernst und diese wendet den Gerichtsgedanken nochmals auf den Glaubenden an, da er dann vor dem Richterstuhl des Christus stehen und dort gerechtfertigt oder verurteilt werden wird.¹⁾ Weil aber der Christus gekommen ist, darum tritt mit den andern eschatologischen Gedanken auch der Rechtfertigungsbegriff in die Gegenwart hinein; denn mit dem vollbrachten Werk des Christus ist das Urteil Gottes über die Glaubenden so ergangen, dass es sie nicht von ihm schied, sondern mit ihm verband, und damit ist sowohl in ihr gegenwärtiges als in ihr zukünftiges Verhältnis zu Gott Gewissheit hineingebracht.

Für das religiöse Verhalten des Paulus besass der eschatologische Ausgang der Rechtfertigungslehre grosse Bedeutung. Sie könnte sonst dieselbe Gefahr bei sich haben, die Jesus an der Gerechtigkeit der Pharisäer sichtbar machte. Paulus ist Gottes gewiss, hat sein Wohlgefallen und steht am Ziel; wie wehrt er die Überhebung vom Glaubenden ab? Seine Gerechtigkeit besteht freilich einzig im Glauben, einzig darin, dass ihm das beschieden ist, was der Christus schafft. Aber der Glaube ist bei Paulus Gewissheit und erzeugt den vollen Dank. Aber nun setzt der eschatologische Gedanke ein und mit ihm ist die Gefahr überwunden, dass der Glaubende sich in seiner Gerechtigkeit gefalle. Er hat die Begegnung mit dem Christus noch vor sich und muss dafür sorgen, dass er in seinem Urteil bestehe. So erwächst aus dem Glauben das Streben nach der Gerechtigkeit, in das Paulus seine ganze Willenskraft legt. Als Gerechtfertigter ist er nun dazu berufen, dass er nach dem Siegespreis laufe.²⁾ Er verschafft sich die Kraft des Strebens nicht nur durch die Meditation der Sündhaftigkeit, vollends nicht dadurch, dass er die Gültigkeit der Rechtfertigung bezweifelte und die Gewissheit des Glaubens gegen die Unsicherheit der Furcht eintauschte. Gerade deshalb läuft er mit aller Kraft nach dem Ziel, weil ihm die Gnade, die ihn jetzt rechtfertigt, das Vollkommene gewährt, nicht vom Zweifel gejagt, sondern

¹⁾ 1 Kor. 4, 4. 5. 2 Kor. 5, 9. 10. Röm. 5, 9. 10. — ²⁾ Phil. 3, 12—14 im Zusammenhang mit 8—11.

in der Gewissheit, dass der Tod und das Leben des Christus für ihn vorhanden seien.

Paulus verband darum mit dem Rechtfertigungssatz nie den Gedanken, er reduziere dadurch das Christentum bloss auf den Glauben und erlasse den Glaubenden das Werk. Um sie gegen solche Gedanken zu schützen, zeigt er ihnen den Gekreuzigten und Auferstandenen, der sich nicht als Diener der Sünde benützen lässt, weil es nicht zweifelhaft werden kann, ob er der Sünde gestorben sei und für Gott lebe.¹⁾ Da damit dem Verlangen des Glaubens der Inhalt gegeben ist, so hebt folglich der Wille zu sündigen den Glauben auf.

e) Der Anteil der Liebe an der Rechtfertigung.

Der mit dem Glauben begründete Wille ist die Liebe, durch die wir nicht mehr für uns selbst, sondern für Gott im Christus und darum für die Brüder leben. Es gibt keinen Anlass zum Erstaunen, dass Paulus mit seinem Rechtfertigungssatz eine auf die Liebe begründete Lebensführung verband und die Liebe ausdrücklich grösser als den Glauben hiess.²⁾ In der Lieblosigkeit, die Gott verachtet und den Menschen verdirbt, sah Paulus die Schuld des Menschen. Von ihr hat ihn Christus dadurch frei gemacht, dass er selbst in der Liebe Gottes an ihm handelt und auch ihn dadurch zur Liebe führt. Wie soll er sich als für die Sünde gestorben erkennen, wenn er in der Lieblosigkeit verharrte, wie sich als lebendig erweisen ohne den guten Willen, der sich in den Dienst Gottes stellt? Mit dem Aufgang der Liebe geschieht in ihm Gottes Wille und die Wirkung Jesu. Dadurch erlangt er die Frucht des Glaubens und erfährt es, dass Christus ihn regiert und sein Geist ihn bewegt. Deshalb, weil die Liebe das ist, was der Glaube begehrt und Christus schafft, darum ist sie grösser als der Glaube. Mit ihr ist aber der Täter des göttlichen Willens da.

Der Einwand, dass Paulus nun ebenso gut sagen könnte, er werde durch die Liebe gerechtfertigt, ist nicht durch einen Mangel in den Äusserungen des Paulus verschuldet. Er hat mit voller Deutlichkeit gesagt, weshalb er uns bei unsrer Rechtfertigung völlig von uns wegwendet und diese nicht

¹⁾ Röm. 6, 1—4. Gal. 2, 17. — ²⁾ 2 Kor. 5, 14. 15. Röm. 14, 7—9. 1 Kor. 13, 13.

auf unsren guten Willen, sondern einzig auf den Glauben stellt. Das hielt er aus einem religiösen und einem ethischen Grund für notwendig. Nur so behandelt der Mensch Gott wirklich als Gott und ehrt ihn in der Herrlichkeit seiner Gnade und in der Wahrheit seiner Herrschaft. Das geschieht nicht, wenn der Mensch seine Liebe, sei damit die Reinheit seiner Gesinnung oder die Grösse seiner Arbeit gemeint, als seine Gerechtigkeit schätzt. So preist er sich selbst und macht aus sich den Schöpfer seiner Religion; denn er gründet sein Verhältnis zu Gott auf seinen eigenen Akt, den Gott nun rühmen und lohnen soll. Indem Gott den Glauben zu unsrer Gerechtigkeit macht, wird Gott zum Schöpfer unsrer Verbundenheit mit ihm und einzig das gibt unsrem Verhältnis zu ihm die Normalität.

So denkt Paulus, weil er nicht bloss über die Liebe spricht, sondern sie hat und in ihr denkt. Eine Liebe, die sich vor Gott ausstellt, ihren Wert geltend macht und von ihm ihre Anerkennung fordert, ist nach dem Massstab des Paulus keine Liebe. Ihre selbstlose Art ist ihr wesentlich, durch die sie ihr Ziel nicht in der eigenen, sondern in Gottes Grösse, nicht in ihrem eigenen Recht, sondern in Gottes Gerechtigkeit hat. Weil der Glaube unsre Gerechtigkeit vor Gott ist, so ist das Rühmen ausgeschlossen und das gilt Paulus als ein Resultat, das notwendig erreicht sein muss, damit wir vor Gott Gerechtigkeit besitzen.¹⁾ Erreicht wird es aber einzig durch das Gesetz des Glaubens. Nun erst ist unser Verhalten gegen Gott zur Liebe geworden; so lange dagegen der Mensch sich selber rühmt, urteilt und handelt er nicht nach der Liebe. Die Liebe preist den, dem sie sich gibt, und das ist bei Paulus Gott.

Ebenso deutlich ergibt sich aus der Busse die Notwendigkeit, dass wir nicht unsre Liebe, sondern unsren Glauben für unsre Gerechtigkeit halten. Da der Mensch nicht nur den guten, sondern auch den bösen Willen kennt, so würde er, wenn er seine Liebe für seine Gerechtigkeit hielte, sein Böses mit seiner Güte entschuldigen und an Gott den Anspruch stellen, dass er gegen seine Versündigung blind sei. Gerechtigkeit hat er aber nur dann, wenn er auf alle Entschuldigungen und Beschönigungen seiner Bosheit verzichtet und sich ohne Vorbehalt vor Gott als schuldig

¹⁾ Röm. 3, 27.

bekannt. Nun gibt es für ihn nie mehr eine Gerechtigkeit, die in seiner eigenen Güte bestände, sondern er hat sie nur dadurch, dass Gott in der Schöpfermacht seiner Gnade den Glaubenden mit sich vereint.

f) Die Wichtigkeit der Rechtfertigungslehre für Paulus.

Das Urteil über den Menschen und die Rechtfertigungslehre stehen bei Paulus in einer genauen Übereinstimmung, so dass sie vollständig ineinander greifen und miteinander das begründen, was er Glauben nennt. Alles, was zunächst seine Beurteilung des Menschen als schwer erscheinen lässt, ist weggehoben, nicht durch eine nachträgliche Abschwächung oder einen versteckten Widerruf, sondern so, dass die totale Verurteilung des menschlichen Verhaltens, der Verzicht auf jede Entschuldigung und die völlige Beugung vor Gott unversehrt bleiben, aber nicht mehr als Grund der Schwäche und Verzagtheit wirksam werden, sondern sich mit vollendeter Dankbarkeit und Freudigkeit verbinden, weil der Christus zur menschlichen Schuld Gottes Gabe, zur menschlichen Ohnmacht Gottes Kraft fügt, wodurch das ethische Ziel für den Menschen erreichbar wird. Dadurch verschloss Paulus seine Gemeinde sowohl gegen die judaistischen als gegen die gnostischen Tendenzen ganz, da diese sie nur so lange locken konnten, als die Rechtfertigungsfrage ihnen noch als offen und ihr Verhältnis zu Gott somit noch als ungewiss erschien. Das Motiv, durch das der Judentum die Gemeinden in Bewegung brachte, war die Furcht, vielleicht hätten sie doch Gott noch gegen sich, jedenfalls gewannen sie durch die gesetzlichen Leistungen Gottes Wohlgefallen sicherer. Solche Verheissungen verloren da, wo der Paulinische Satz verstanden war, alle Kraft. Die Gnosis bewegte die Gemeinden dadurch, dass sie ihnen die Grösse ihrer christlichen Erkenntnis und Frömmigkeit anpries. Auch dieses Motiv war tot, wenn die Gemeinde ihre Gerechtigkeit mit Paulus im Glauben sah; denn daran erstirbt alle religiöse Eitelkeit und die Ablenkung des religiösen Verlangens vom sittlichen Ziel war abgewehrt.

Durch die polemische Kraft des Satzes, die ihn als Waffe gegen alles brauchbar macht, was Paulus verdorbenes Christentum hiess, wird aber der Satz nicht entschuldigt, Paulus

habe den Rechtfertigungssatz nur zu polemischen Zwecken aufgestellt und über die menschliche Schuld und die göttliche Gerechtigkeit nicht deshalb gesprochen, weil er darin sein höchstes Anliegen und ernst gewolltes Ziel besass, sondern weil ihm diese Sätze für seine kirchlichen oder persönlichen Zwecke brauchbar waren. Die Dokumente zeigen, dass Paulus mit seinem ganzen Willen und Werk durch den die Rechtfertigung beschreibenden Satz bestimmt war. Im Galaterbrief hat er mit ihm das Recht des Heidenchristentums begründet und ihn damit als den Grund bezeichnet, auf dem seine ganze Arbeit stand. Er hat den Galatern gesagt, dass er in der Verhandlung mit den Aposteln Jerusalems durch den Rechtfertigungsgedanken die Verständigung mit ihnen suchte und fand. Als er den Verkehr mit der römischen Gemeinde begann, hat er seinen Entschluss, nach Rom zu gehen, und damit seine ganze Arbeit auf die Rechtfertigungslehre gestellt. Warum er vor allen als der Schuldner steht, der ihnen verpflichtet ist, sagt er durch den Rechtfertigungssatz. Falls ihn dabei apologetische Erwägungen leiteten und er auf die Befürchtungen antwortete, die gegen ihn hervortraten, so kommt auch dadurch, dass seine Gegner seine Rechtfertigungslehre angreifen, ans Licht, dass sie in ihr den Hauptpunkt seiner Predigt sahen, der sie von den anderen Formen des Christentums unterschied. Den Philippnern hat er sie in einem zusammenfassenden Rückblick auf sein Leben als den Kern seines Christentums bezeichnet, damit auch sie in ihr die Regel für ihr christliches Handeln finden. Parallel damit hat er der Betrachtung, durch die er den Korinthern das ihn bestimmende Motiv zeigt, im Rechtfertigungsgedanken den Abschluss gegeben und in den Anweisungen für seine Gehilfen stellt er ihn zu den Gewissheiten, die die Arbeit für die Kirche ordnen und ihr jede gnostische Überhebung unmöglich machen.¹⁾

Das wird dadurch nicht widerlegt oder abgeschwächt, dass er sich mit bewunderungswürdiger Kraft vom Formalismus frei erhielt. Bei der starken Empfindung, die er für den Wert klarer Gedanken hat, und bei der Länge der Zeit, die seine Lehrarbeit ausfüllt, wäre es nicht befremdlich, wenn sich der Rechtfertigungssatz als stabile Formel in ihm

¹⁾ Gal. 2, 16. Röm. 1, 15—17. Phil. 3, 7—14. 2 Kor. 5, 21. Tit. 3, 4—7. 2 Tim. 4, 7. 8.

festsetzte, mit der er das Evangelium stets gleichförmig wiederholte; er sagt es aber immer wieder anders, je nach der Lage, in die er jetzt seine Arbeit hineinzustellen hat. Er kann es auch ganz und unverkürzt ohne die Rechtfertigungsformel sagen, so dass er alles zum Ausdruck bringt, was er in der Gewissheit seiner Rechtfertigung besitzt. Deshalb bleibt diese doch das besonders lehrreiche und wirk-same Ergebnis seiner Arbeit und die Tatsache, dass sie beständig in ihm vorhanden ist, beleuchtet auch den Sinn der anderen Formeln, in die er die Verkündigung Jesu fasst.

g) Das Verhältniss der Rechtfertigungslehre zum Bussruf Jesu.

Da Jesus den Eingang in Gottes Herrschaft in die Busse gesetzt hat, so bewährte sich Paulus dadurch als seinen Boten, dass er die Herrschaft Jesu durch die Anbietung der Rechtfertigung verkündigte. Alle Merkmale des Bussrufs Jesu: die totale Ablehnung aller Bosheit, die Ausdehnung der Busse auf alle, die vollständige Einigung des Rechts mit der Gnade, so dass der Bussruf zur Anbietung der Vergebung wird und seinen Zweck nicht in der Enthüllung, sondern in der Überwindung des Bösen hat, kehren in der Paulinischen Rechtfertigung unverkürzt wieder. Weder die Reue noch das Vertrauen zu Gott, weder Gottes Gegensatz gegen die Bosheit noch seine Verbundenheit mit uns werden durch die Paulinische Formel angegriffen. Die schmerzvolle Beugung des Menschen und seine freudige Erhebung zu Gott, die totale Bindung an die sittlichen Normen und die Freiheit der Liebe, die über ihnen steht, die personhafte Fassung des religiösen Verhältnisses und der Universalismus, der Kampf für das Recht, das als unerschütterlich geheiligt wird, und die Erweisung der Gnade, in der die Herrlichkeit der göttlichen Güte wirksam wird: alles kehrt bei Paulus nicht durch angelernte Wiederholung, sondern in eigener, neuer Form, aber unverletzt wieder.

Dennoch ist das Urteil weit verbreitet, Paulus habe durch seine Rechtfertigungslehre die Frömmigkeit der Gemeinde vom Wort Jesu weggeführt. Es beruft sich theils auf die Ableitung der Rechtfertigung aus dem Tod Jesu, theils auf ihre Verbindung mit dem Glauben. Jene ergebe einen religiösen, diese einen ethischen Verlust. Durch jene

werde das Gottesbild kompliziert; statt der unmittelbaren Willigkeit Gottes zu vergeben, wie sie Jesus gepredigt habe, brauche der Paulinische Gott einen komplizierten Apparat, um die Vergebung zu bewirken, weil hier die Rechtfertigung nur durch den stellvertretenden Tod des Christus erreichbar werde. Nach der subjektiven Seite hafte an der Schätzung des Glaubens, die in ihm unsere Gerechtigkeit sehe, die Gefahr der Intellektualisierung der Religion. Paulus sei auf dem Wege zur heilschaffenden Dogmatik und der Zwang, der damit auf den Intellekt gelegt werde, wirke besonders drückend, da der Glaube die Bedingung für die Verzeihung der Sünden sein soll. Damit sinke er unter den sittlichen Ernst Jesu hinab, der bei der Busse an die Wendung von der Härte zur Wohltat dachte und den einfachen Erweisungen der Liebe seine Verheissung gab, ohne dass er intellektuelle Ansprüche an sie stellte. Selbstverständlich erscheinen solche Urteile als vollständig begründet, wenn sich der Historiker den Bussruf Jesu als Aufklärung deutet und ihn unter den Gesichtspunkt bringt, der Schuldgedanke sei eine schwer-mütige Abnormität des Bewusstseins, der Jesus die Heilung dadurch verschafft habe, dass er die Vorstellung von Gottes Güte in das Bewusstsein einstellte. Solche Theorien sind aber für die historische Betrachtung unbrauchbar. Jesus hat die Bosheit unter eine vollständige Verurteilung gestellt, die den Menschen trifft, nicht bloss seine Meinungen, und ihm nicht andere Vorstellungen über Gottes Güte, sondern einen neuen Willen und eine neue Tat gewährt. Wie er die Busse als Tat fasste, so kennt er auch keine Vergebung, die nicht Gottes Tat wäre, durch die er den verschuldeten Knecht in seinem Dienst erhält und den abgewichenen Sohn wieder in seine Gemeinschaft aufnimmt. Vom Werk der göttlichen Gnade hat Jesus gesagt, es geschehe durch ihn; er leitete die Reuigen nicht an, sich selbst zu vergeben; sie empfangen die Vergebung von Gott dadurch, dass er ihnen den Christus gibt, der sie zu sich beruft. Das gab Paulus sein Verhältnis zu Jesus; er steht vor ihm mit der Überzeugung, Gott habe durch Jesus ihm und der ganzen Menschheit sein Vergeben gewährt.

Auch damit, dass Paulus das Kreuz als die Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit verstand, entfernte er sich von Jesus nicht. Er hat die Absicht Jesu dadurch nicht entstellt,

sondern verstanden, dass er nicht einen Gegensatz in Jesus hineinlegte, als machte er trotz seines Todes Gottes Gnade kund. Das Vermögen Jesu, sie den Reuigen zu geben, war auch für Jesus darin begründet, dass ihn der Vater zum Kreuz führte. Für Paulus besass dieser Zusammenhang die helle Deutlichkeit der vollendeten Geschichte, die die ganze Beziehung der Christenheit zu Jesus mit durchgreifender Macht beherrscht. Den Versuch, das Kreuz Jesu zu bedecken und ausschliesslich in dem, was er früher gesagt und getan hatte, den Erweis der göttlichen Gnade zu suchen, hätte Paulus als Unwahrheit und phantastische Künstelei empfunden. Da sein Anschluss an Jesus notwendig durch sein Ende bestimmt war, so brauchte er Formeln, durch die die Rechtfertigung der sündigen Welt als das Ziel der Kreuzestat Jesu erkennbar wurde.

Wenn später in der Christenheit unsittliche Entstellungen des religiösen Verhältnisses aus der Paulinischen Fassung der Rechtfertigungslehre entstanden, die im Namen des Glaubens das Werk verachteten und an die Stelle des Glaubens die religiöse Theorie setzten, so hat Paulus diese Vorgänge nicht verschuldet, da er im Glauben nicht den Ersatz für die Tat gesucht hat, sondern dazu an Christus gläubig war, damit er durch ihn das gute Werk finde. Jene Umbildungen des Paulinismus kamen auch nicht durch seine Rechtfertigungslehre, vielmehr gerade dadurch zustand, dass diese unverstanden und unbenützt blieb. Wenn man eine Glaubenslehre konstruiert, nach der der Glaube bei Gott nicht mehr Gerechtigkeit sucht und empfängt, sondern sich zu anderen Zielen wendet, zur Erkenntnis oder zur Seligkeit, dann entsteht freilich die unsittliche Gläubigkeit. Für diese ist aber nicht Paulus verantwortlich. Er war ein Diener der Gerechtigkeit.

2.

Die Befreiung vom Gesetz.

a) Die Bewirkung der Freiheit durch Christus.

Wer wahrgenommen hat, was das Gesetz im Menschen hervorbringt, setzt nach der Meinung des Paulus seine Hoffnung nicht mehr auf das Gesetz. Nachdem der Widerstand des Menschen gegen die Wahrheit bewirkt hat, dass

ihn Gott dahingab, kann ihm die Hilfe nur dadurch kommen, dass ihn der Christus annimmt und an die Stelle seiner Verwerfung seine Berufung zu Gott setzt. Da durch den Fall Adams die Herrschaft der Sünde und des Todes über die Welt entstanden ist, wird sie nicht schon dadurch aufgehoben, dass das Gesetz dem Menschen bekannt wird; dadurch wird sie vielmehr bestätigt und verstärkt. Die Folgen des Ungehorsams hebt nur der Gehorsam, die Verurteilung nur die Rechtfertigung auf, die uns, nachdem wir Sünder geworden sind, als Gottes Gabe durch den Christus verliehen wird. Weil uns das Fleisch sündig macht, bleibt dem Gesetz die Rechtfertigung unmöglich, da es unsere fleischliche Art nicht beseitigt, weshalb für den Menschen aus seiner Begegnung mit dem Gesetz nicht die Unschuld, sondern die Schuld, nicht das Leben, sondern das Sterben entsteht. Damit ist das Verlangen nach der Befreiung vom Gesetz begründet, da wir nicht in der Sünde bleiben wollen und, wenn wir im Tode bleiben, verloren sind. Das Verlangen nach der Freiheit vom Gesetz entsteht hier also nicht aus der sündigen Lust, sondern aus dem auf das Gesetz gerichteten Willen, weil wir, wie es uns das Gesetz lehrt, das Böse hassen und Gottes Zorn fürchten. Es ist ein guter Wille, wenn wir vom Bösen, das das Gesetz verdammt, frei zu werden begehren. Das können wir aber, nachdem wir Sünder sind, nur dadurch erlangen, dass wir vom Gesetz frei werden.

Darum ist es Gottes Wille, den Menschen vom Gesetz zu befreien, und er hat dies zum Beruf des Christus gemacht. Nicht durch den Menschen kann die Befreiung geschehen, da dieser Gottes Gesetz nicht aufheben kann, vollends nicht dasjenige Gesetz, das ihm den Tod bringt. Gott dagegen befreit durch den Christus vom Gesetz, weil über dem Gesetz, das uns unser Werk anweist, Gottes Gnade steht, die sein eigenes Werk begründet, und über dem Recht, das der Bosheit wegen tötet, das Verzeihen waltet, durch das Gott den Verschuldeten mit sich versöhnt. Damit, dass das Gesetz dem Menschen eine eigene Gerechtigkeit unmöglich macht, hindert es Gott nicht, seine Gerechtigkeit am Menschen zu offenbaren. Das Mittel dazu ist, dass nun der Christus an der Stelle des Gesetzes die Herrschaft über die Menschheit erhält.

Die Einheit zwischen dem früheren und dem neuen Werk Gottes erkennt Paulus darin, dass das Urteil des Gesetzes, mit dem es den Tod zur Sünde fügt, durch den Christus bestätigt und vollstreckt wird, indem er selbst es leidet. Er ist unter das Gesetz gestellt gewesen und daraus entsteht sein Kreuz, durch das er selbst ein Fluch wird, weil das Gesetz die Sünde verflucht, und selbst die Verurteilung leidet, die das Gesetz über das Fleisch ausspricht. Nun bringt der Christus den positiven Willen des Gesetzes, seine für die Gerechten bestimmte Festsetzung zur Erfüllung, da er durch sein Sterben und Auferstehen den guten Willen Gottes vollbringt und mit seinem Tod unsere Trennung vom Bösen und mit seinem Leben unser Leben für Gott bewirkt. Da das Gesetz nicht bloss die Verurteilung des Bösen enthält, sondern auch kundtut, was vor Gott gerecht ist und was er den Gerechten tut, so wird sein Zweck erst durch den Christus ausgeführt.¹⁾ Den Streit, in dem sich das Gesetz mit unserer fleischlichen Art befindet, überwindet er dadurch, dass er sich an seiner Gemeinde als den Geber des Geists offenbart. Die, die nach dem Geist wandeln, haben die Liebe empfangen und damit das erlangt, was das Gesetz als das, was vor Gott gut ist, begehrt.²⁾ Die Gabe des Christus erlangt man freilich nicht durch die Werke des Gesetzes, weil nicht das Gesetz sie uns verschafft, sondern der Christus dadurch, dass er uns vom Gesetz befreit. Aber auch das, dass er seine Gabe dem Glauben gibt, steht mit dem Gesetz in Übereinstimmung, weil es niemand die Entschuldigungen des Bösen gestattet, sondern alle dem Recht Gottes unterwirft und ihre Zuversicht zu sich selbst zerstört, damit sie dem glauben, den ihnen Gottes Gnade gesendet hat. So gelangt alles, was das Gesetz will und wirkt, durch den Glauben zu seinem Ziel. Nötigt uns das Gesetz, uns selbst zu verurteilen, so bestätigt der Glaubende dies und bekennt sich vor Gott als schuldig. Bezeugt uns das Gesetz Gottes Gerechtigkeit, so macht sie der Christus offenbar und der Glaubende nimmt sie an ihm wahr und erkennt in ihr sein Heil.³⁾

Darum besass Paulus in seiner Freiheit vom Gesetz ein vollständig gutes Gewissen, das im Blick auf das Gesetz ganz beruhigt war. Er verhält sich dadurch, dass er sich

¹⁾ Gal. 4, 4. 5. 3, 13. 14. 2, 19. Röm. 7, 4 – 6. 8, 3. 4. — ²⁾ Röm. 13, 8–10. Gal. 5, 14. 18–23. — ³⁾ Röm. 3, 19–22. Gal. 3, 22–24.

im Glauben nur an den Christus hält, so, wie es das Gesetz verlangt. Er ist nicht dadurch Christ, dass er sich das Gesetz durch eine Decke verhüllte; vielmehr als er Jude war, da lag für ihn wie für die ganze Judenschaft die Decke über dem Gesetz. In den Todeszustand, der ihn nötigt, nicht von den Werken, die er um des Gesetzes willen tut, seine Rechtfertigung zu erwarten, sondern sich auf Gottes Gerechtigkeit zu verlassen, ist er durch das Gesetz selbst versetzt und dem Gesetz durch das Gesetz gestorben. Darum beantwortet er die Frage, ob er durch den Glauben dem Gesetz seine Geltung nehme, mit einem vollständigen Nein ohne jede Sophistik und Unklarheit, weil sowohl das verurteilende als das die Gerechtigkeit verheissende Wort des Gesetzes durch den Christus bestätigt ist und an seiner Gemeinde vollzogen wird.¹⁾

Abgetan ist durch den Christus die Beschränkung der Gemeinde auf Israel und damit alle diejenigen Ordnungen des Gesetzes, die die abgesonderte Existenz Israels begründen. In der Gemeinde des Christus gilt einzig sein Wille und ihr Gottesdienst besteht im Gehorsam, der seinen Grund im Glauben hat. Nur das hat in ihr Berechtigung und bildet ihre Pflicht, was aus dem Werk und Wort des Christus folgt, nicht das, was nur mit dem Gesetz begründet werden kann. Als Paulus den Römern sagte, sie brauchten die Auszeichnung gewisser Tage nicht zu hindern, hat er die Richtigkeit einer solchen Feier dadurch begründet, dass der Feiernde für seine Festtage danke und dadurch sichtbar mache, dass er aus Glauben und für den Herrn feiere. Und doch hatten unter diesen ausgezeichneten Tagen sicher der Sabbat und das Pascha den ersten Platz. Dennoch lässt Paulus hier keine Berufung auf den Dekalog zu. Nur dann ist die Feier richtig, wenn sie aus Glauben für Christus geschieht.²⁾ Diese Ausführung beweist besonders deutlich, wie vollständig Paulus die gesetzlichen Ordnungen von der Normierung des christlichen Willens ausgeschlossen hat.

b) Der Gegensatz der Freiheit gegen die Anomie.

Weil die Freiheit die Gabe des Christus ist, ist sie von der selbstherrlichen Beschränkung des Menschen auf sich selbst vollständig geschieden; denn der Christus macht die

¹⁾ 2 Kor. 3, 15—17. Gal. 2, 19. Röm. 3, 31. — ²⁾ Röm. 14, 5—9.

Gemeinde sich ganz untertan. Auch an der falschen Freiheit, die der Mensch für seinen boshaften Willen beansprucht, hat Paulus aufgezeigt, dass er sich die Freiheit nur durch eine vollständige Abhängigkeit verschaffe, weil er die Freiheit zur Sünde nur dadurch erlangt, dass er ihr gegenüber in eine Knechtschaft tritt, die ihm das Böse zur Notwendigkeit macht.¹⁾ Ebenso beruht die Freiheit des Glaubenden darauf, dass er nicht sich selbst, sondern dem Christus gehört und ihm seinen Willen und sein Leben ganz dargegeben hat. Er ist der Sklave und der Freigelassene des Christus zur gleichen Zeit und vom Gesetz dadurch befreit, dass er für Gott erkauft ist.²⁾ Darum brauchte Paulus ohne Bedenken den Gesetzesbegriff auch für das Verhältnis des Christus zum Glaubenden, parallel damit, dass er den Dienstbegriff immer für seine Gemeinschaft mit Christus in Geltung setzt. Das Gesetz des Christus zu erfüllen, ist der Beruf der Gemeinde, und ihre Freiheit wird ihr durch das Gesetz des Geists zuteil, und dass ihre Verbundenheit mit Jesus durch den Glauben entsteht, das beruht auf dem Gesetz des Glaubens.³⁾ Da Christus den göttlichen Willen vollführt, ist die Freiheit der Gemeinde auf die unzerbrechliche Geltung und absolute Obmacht fester Normen gestellt. Eine Spannung oder Antinomie sah hier Paulus nicht, weil er in der Freiheit nicht die Errungenschaft des menschlichen Willens, sondern die Gabe der göttlichen Gnade sah. Durch Gott bekommt der Mensch einen eignen Willen, ein eignes Wirken, ein eignes Leben. Er hat dieses aber nicht ohne Gott, sondern durch Gott, dessen Wille schlechthin der regierende bleibt. Er bekommt also seine Freiheit dadurch, dass das Gesetz des Christus für ihn gültig und in ihm wirksam wird.

c) Die Vollständigkeit der Freiheit.

Paulus gibt seinem Freiheitsgedanken dieselbe absolute Fassung wie dem Rechtfertigungsbegriff und den andern Formeln, durch die er die Gabe Jesu beschreibt. Wendet sich die göttliche Gnade zum Menschen, so macht sie den Menschen so, wie Gott ihn haben will. Nun ist er rein und alles ist für ihn rein, nun gerecht und, was er tut, geschieht nach Gottes Willen; nun darf er lieben und handeln und jede

¹⁾ Röm. 6, 16—23. — ²⁾ Röm. 7, 6. 14, 7—9. 18. 1 Kor. 3, 23. 6, 20. 7, 22. 23. Eph. 6, 6. — ³⁾ Gal. 6, 2. Röm. 8, 2. 3, 27.

Weise, wie er Gott seine Liebe erzeigt, steht unter Gottes Wohlgefallen. Daher steht nun dem Menschen alles frei. Die ihm gewährte Freiheit ist vollkommen.¹⁾ Damit ist jeder Anspruch andrer Menschen auf die Herrschaft über sein Gewissen und Glauben abgewehrt; denn die Gebundenheit an Gott im Christus ist vollständig und lässt nicht noch andre Herrscher zu. Paulus hat daher in der Ausübung seines Apostolats und in der Organisation der Gemeinde das Freiheitsprinzip vollständig durchgeführt. Gegen den selbststüchtigen Gebrauch ist es so lange geschützt, als sein religiöser Grund deutlich bleibt, der ihm den Inhalt und damit auch die Begrenzung gibt. Der Glaubende kann die Freiheit nur so weit begehren und betätigen, als sie durch seine Gebundenheit an Gott begründet ist, so weit aber auch mit unnachgiebiger Tapferkeit.

Ebenso entsteht für den Glaubenden in seinem Verhältnis zur Natur aus der Obmacht Gottes, der den ganzen Bestand der Natur regiert, die absolute Unantastbarkeit und Überlegenheit. Paulus verkehrte deshalb mit der Natur in der Gewissheit, dass sie nichts enthalte, was den Menschen inwendig schädige. Sie macht ihn nicht gemein, tastet seine Würde und Verbundenheit mit Gott nicht an. Nichts Natürliches scheidet von Gott. Weil ihm alles dient, dient auch alles in seinem Mass der Gemeinde und trägt zu ihrem Heil bei. Es gibt für die, die Gott gehören, kein Übel mehr.²⁾

So entsteht die dankbare Gewissheit der Geborgenheit und Sicherheit. Wir sind gerettet. Nachdem die eine grosse Gefahr, die durch das Böse besteht, vom Glaubenden weggenommen ist, ist er für jede andre feindselige Macht unverletzlich gemacht.³⁾

d) Das Verhältniss der Paulinischen Sätze zur Freiheit Jesu.

Durch seine Sohnschaft Gottes wusste sich Jesus dazu ermächtigt, der mosaischen Satzung ihre verpflichtende Kraft zu nehmen und statt derselben seine Jünger an sein Wort zu binden. Er machte aber aus seiner Freiheit keinen Widerspruch gegen das Gesetz, sondern stellte sich mit ent-

¹⁾ 1 Kor. 3, 21. 6, 12. 10, 23. Tit. 1, 15. 1 Tim. 1, 9. — ²⁾ Röm. 8, 28. 14, 14. 1 Kor. 10, 26. Tit. 1, 15. — ³⁾ Röm. 1, 16. 8, 24. 10, 9. 10. 1 Kor. 15, 2. Eph. 2, 5. 1 Tim. 1, 15. Tit. 3, 5.

schlossenem Gehorsam unter dasselbe und verteidigte seine Heiligkeit gegen alle, die es brachen. Denn nicht der sündliche Wille befreit vom Gesetz, sondern die Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohn zeigt ihm und denen, die er leitet, was seine vollkommene Güte will und wie sie ihm in neuer Weise dienen. Das hat Paulus alles durch seine Freiheitslehre bewahrt. Auf die Gesetzestreue Jesu fällt kein Flecken, weil die Heiligkeit des Gesetzes unbestritten bleibt; Paulus sieht in ihr vielmehr einen wesentlichen Teil der Aufgabe des Christus, da er nur dadurch vom Gesetz frei machen kann, dass er es erfüllt. Zugleich kommt aber zur vollen Geltung, dass Jesus in seiner Sohnschaft Gottes etwas Grösseres besitzt als, was das Gesetz gewährt. Der Unterschied zwischen den Worten Jesu und denen des Paulus über das Gesetz entsteht dadurch, dass Paulus durch sie sein eignes Schuldbewusstsein sichtbar macht und an sich selber zeigt, wie das Gesetz ihm und uns den Fall und den Tod bewirkt. Jesus dagegen hat das Gesetz nicht für sein eignes Verhältnis zu Gott als Last empfunden, sondern sah seine Schwere daran, dass sich die Gemeinde unter ihm krümmt. Das gab der Lehre vom Gesetz eine neue Gestalt, da nun der die Freiheit vom Gesetz zu gewinnen und den andern zu zeigen hat, für den seine Verurteilung und Fluchgewalt zum eignen Erlebnis geworden war. Es kommt darin der Unterschied zur Wahrnehmung, der alle Aussagen des Paulus von denen Jesu unterscheidet, der dadurch entsteht, dass Paulus das, was Jesus im Vater hatte, seinerseits nicht anders als durch den Christus erlangt.

3.

Die Versöhnung.

a) Die Bewirkung der Versöhnung durch den Christus.

Nicht nur das pädagogische Motiv, das die Erstarrung des Worts zu einer stabilen Formel verbietet, hat Paulus bewogen, die göttliche Gnade durch eine Reihe von nebeneinander stehenden Formeln zu beschreiben; dazu führt ihn zugleich die Tatsache, dass seine Gewissheit Gottes noch andere Überzeugungen umfasst als den Rechtsbegriff. Sie gibt uns auch die Gewissheit der göttlichen Liebe und Paulus

bewährt am ganzen Inhalt des Gottesgedankens, dass uns durch Jesus die Berufung zu Gott gegeben ist.

Mit der Gewissheit, dass Gott lieben kann, hat der Mensch zugleich wegen seiner Verschuldung das Bewusstsein, dass zwischen ihm und Gott Feindschaft bestehe. Diese Erkenntnis verschafft dem Juden und dem Heiden nicht nur sein individuelles Gewissen, da er ja weiss, dass er sich vor Gott fürchtet, gegen ihn murrend und sich ihm widersetzt, sondern sie wird ihnen zugleich durch die Lage gegeben, in der sich die grossen menschlichen Gemeinschaften befinden, da Israel den Christus gekreuzigt hat und die Völker falschen Göttern dienen. Beides beweist nicht nur ihre Unwissenheit, sondern ihren Streit gegen Gott in offener Auflehnung gegen ihn. Paulus hat die Einrede nicht erwartet, dass dieser Zwiespalt ohne Folgen für den Menschen sei. Denn er hat an seinem Zustand vor Augen, dass seine Feindschaft gegen Gott auch Gottes Verhalten gegen ihn bestimmt, so dass er Gott gegen sich hat. Das nimmt er daran wahr, dass Gott ihn von sich entfernt, beugt und bindet; daraus folgen Wahn, Bosheit und Tod.¹⁾

Die Beseitigung dieses Bruchs durch die Erneuerung der Gemeinschaft geschieht durch Gott. Nur er kann sie durch einen neuen Erweis seiner Liebe schaffen und er hat dies durch den Christus getan, weil der Christus im Dienst der göttlichen Gnade die Sünde, das Fleisch und den Tod abtut und uns so mit sich im Geist verbindet, dass wir in ihm mit Gott verbunden sind. Da er sein Werk durch sein Sterben ausführt, so erhält es vollends das Merkmal der versöhnenden Arbeit, weil dadurch der Widerstand des Menschen gegen Gott sichtbar und wirksam wird und ebenso Gottes Widerstand gegen die sündliche Art der Welt sich offenbart und dennoch die Liebe Gottes und Jesu nicht endet, vielmehr ihr Ziel festhält, Vergebung gewährt und die Gemeinschaft stiftet. Daher besteht nun die Botschaft der Boten Jesu in der Aufforderung an die Welt: Versöhnt euch mit Gott.²⁾

Gott offenbart sich also im Christus als den Gott des Friedens, da er den Frieden zwischen sich und uns herstellt. Daher verkündigen seine Boten den Frieden, zeigen dem Menschen, dass Gott nicht gegen ihn, sondern für ihn handelt, beenden dadurch sein Widerstreben gegen Gott und ermög-

¹⁾ Röm. 5, 10. 8, 7. Kol. 1, 21. Eph. 2, 14—18. — ²⁾ 2 Kor. 5, 18—20.

lichen ihm den Zugang zur göttlichen Gnade.¹⁾ Darum ist der Friede, den Gott uns gewährt, unser Schutz gegen alles, was uns verdürbe, und die Regel, die unser Handeln nach Gottes Willen leitet und zur Liebe Gottes macht.²⁾

Der Versöhnungsgedanke zieht aber nicht den Restitutionsbegriff herbei, der das Werk des Christus unter den Gesichtspunkt brächte, dass Christus das vom Menschen Verlorene ihm zurückgebracht habe, sondern die vorwärts strebende Tendenz der messianischen Botschaft, die alle früheren Erweisungen der göttlichen Regierung überbietet, formt auch die Paulinische Verkündigung ganz. Mit dem Christus kommt nicht nur wieder, was einst war, sondern die Vollendung, die nicht schon im Anfang war. Das wird auch durch den Versöhnungsgedanken ausgesprochen, weil sich in der Versöhnung nicht nur die schon vorhandene Liebe bewährt, sondern ein neuer Liebesakt geschieht, der tiefer gründet und höher greift als alles, was Gott bisher tat, und die Störung dadurch überwindet, dass er in seiner Wirkung mächtiger und in seiner Gabe reicher ist als das, was durch die Feindschaft bestritten und zerstört worden ist. Die Sätze, durch die Paulus die Versöhnung feiert, lauten nicht: nun ist das Alte erhalten, sondern: nun ist es vergangen, nicht: die schon bestehende Kreatur ist gerettet, sondern: eine neue Kreatur ist geschaffen.³⁾

Der Versöhnungsgedanke ist somit in genauer Analogie zum Rechtfertigungsgedanken entwickelt. Der Rechtfertigende wie der Versöhnende ist Gott; beidemale wird uns nicht nur eine Gesinnung Gottes verkündigt, die in seinem Inneren verschlossen bliebe, sondern beides geschieht durch Gottes Tat und schafft für uns darum die Gabe, die unsren Lebensstand erfasst und erneuert. Der, durch den Gott rechtfertigt und versöhnt, ist der Christus; beide Akte ergeben einheitlich den Inhalt seiner Messianität. Sie sind im Christus vollendet, daher von uns zu empfangen. Sie haben deshalb universale Geltung und sind der Welt gegeben, da sie so weit reichen, als die Herrschaft des Christus reicht. Sie werden aber nicht zum Eigentum des Menschen, solange sie ihm jenseitig und unbewusst bleiben, sondern werden ihm

¹⁾ Röm. 15, 33. 16, 20. 2 Kor. 13, 11. Phil. 4, 9. 1 Thess. 5, 23. 2 Thess. 3, 16. Röm. 1, 7 und par., 5, 1. 8, 6. 10, 15. 14, 17. Gal. 6, 16. Eph. 2, 14—18. 6, 15. — ²⁾ Phil. 4, 7. Kol. 3, 15. — ³⁾ 2 Kor. 5, 17.

zur persönlichen Aneignung dargeboten. Das geschieht, weil uns hier ein göttliches Handeln und Geben entgegentritt, durch den Glauben und zwar durch den Glauben an den Christus, weil die Rechtfertigung und die Versöhnung für uns am Christus haften und der Glaube uns in die Gemeinschaft mit dem Christus versetzt.

Daher lassen sich die beiden Erweisungen der göttlichen Gnade nicht zeitlich voneinander trennen, da weder ihre Begründung für die Welt noch ihre Aneignung durch den einzelnen durch zeitlich auseinandertretende Vorgänge geschehen. Jene ist vom Christus durch sein Kreuz vollbracht, diese geschieht im Glauben. Die Doppelformel »Rechtfertigung und Versöhnung« entsteht dadurch, dass sowohl das Recht als die Liebe das unverlierbare Eigentum des göttlichen Willens sind und daher beide zur Offenbarung kommen, und dies so, dass sie als Einheit sichtbar und wirksam sind.

Von einer kausalen Beziehung zwischen ihnen lässt sich nur sprechen, sofern Gottes Handeln erwogen wird, weil sich auf dem Standort des Paulus die verursachende Kraft einzig in Gott findet. Sie stellt sich auch nicht einseitig her, sondern so, dass hier beide Akte sowohl begründen als begründet werden und damit sich als gleichwertig kundtun. Paulus konnte die Versöhnung als den Hauptakt beschreiben, die Rechtfertigung als das, was sie vermittelt. Die Liebe Gottes ist der schaffende, anhebende Wille, der den ganzen Vorgang erzeugt. Weil er die Welt mit sich versöhnen will, rechnete er ihr die Sünde nicht an. Die Rechtfertigung ist ihre Vermittlung, weil nur in der Rechtsbewirkung die Liebe ihre Vollkommenheit und Wahrheit bewahrt.¹⁾ Paulus konnte aber auch mit der Rechtfertigung als der ersten Gabe beginnen und nun mit dem Versöhnungsbegriff aussprechen, was uns die Rechtfertigung verliehen hat. Das die Schuld tilgende Urteil Gottes, durch das er uns sein Wohlgefallen zuwendet, bewirkt unsren Einschluss in seine Liebe, die sich durch die Gabe des Geists an uns offenbart.²⁾

b) Die Verleihung der Sohnschaft.

Dem Vaternamen Gottes und dem Sohnesnamen Jesu entspricht die Benennung seiner Gabe als unsre Einsetzung in die Sohnschaft Gottes, unsre Annahme an Kindesstatt

¹⁾ 2 Kor. 5, 14—21. — ²⁾ Röm. 5, 9. 10.

durch Gott.¹⁾ Durch die Verbundenheit mit dem Sohne Gottes treten wir selbst in die Sohnschaft ein. Sie wird durch die Wirksamkeit des Geists hergestellt und wahrnehmbar gemacht. Doch löst sich dadurch der Begriff nicht vom Christus ab, da ja Paulus alle Aussagen über den Geist mit denen über den Christus fest vereint. Gott hat seinem Sohn die vielen Brüder zugeordnet, die den Anteil an seinem Bild erhalten sollen. Der Gedanke der Gleichgestaltung kommt schon in der Rechtfertigungslehre zur Verwendung und bestimmt die ganze Betrachtung Jesu. Unser Bild, das Fleischesbild, nahm er an, trug an sich, was die Sünder im Urteil Gottes sind, und gab uns dadurch sein Bild und versetzte uns in den Tod und das Leben mit ihm. Das Ziel seiner Gleichgestaltung mit uns und unsrer Gleichgestaltung mit ihm ist dadurch erreicht, dass wir nun Gottes Söhne sind.

Die Aufnahme des juristischen Gleichnisses »Adoption« beruht darauf, dass Paulus auch hier die Gegnerschaft Gottes gegen den menschlichen Willen mit Bewusstsein festhält. Daher tritt auch in den Sohnesgedanken die Erwägung ein, dass wir nicht Söhne waren, sondern es erst durch den freien Akt der göttlichen Gnade werden, die den zum Sohn macht, der es nicht ist. Darum lag ihm das vom Recht hergeholte Bild »Adoption« näher als das von der Natur hergenommene »Zeugung«. Eine Minderung soll dadurch der Sohnschaft nicht angetan sein, als wäre sie nur figürlich und unvollkommen. Der Wille Gottes, der unsre Geschiedenheit von ihm aufhebt, schafft, was er will.

c) Die Verleihung des Lebens.

Wie Paulus die Rechtfertigung als die Tilgung der Schuld und die Versöhnung als die Aufhebung der Feindschaft und die Adoption als die Gewährung der Sohnschaft an den, der nicht Sohn ist, beschreibt, so stellt er auch die Verleihung des Lebens als Erweckung aus dem Tod, als Auferstehung dar, die uns durch den Christus gegeben ist, da sein Eingang in das Leben aus dem Tod auch uns zu Auferstandenen macht. Damit ist nicht eine andere Lebensstufe beschrieben als die, die wir durch den Glauben haben. Der Auferstehungsstand, durch den wir über das Fleisch und die Sterblichkeit erhoben sind, besteht bei Paulus nicht in

¹⁾ Röm. 8, 14—17. 19. 21. 29. Gal. 3, 26. 4, 4—7. Phil. 2, 15. Eph. 1, 5.

einer uns selbst eingepflanzten Kraft, sondern darin, dass der in das ewige Leben getretene Christus mit uns verbunden ist.¹⁾

Auch durch die Verwendung des Schöpfergedankens hat Paulus ausgesprochen, dass Gottes Wirken am Menschen von Gott selbst ausgeht, seine Herrlichkeit offenbart, sich darum vom früheren Zustand des Menschen als etwas völlig Neues unterscheidet und sein Ziel ohne Bruch und Fehler herstellt. Der Mensch ist darum im Christus ein neues Geschöpf.²⁾

4.

Die Heiligung.

a) Rechtfertigung und Heiligung.

Mit der ganzen Gemeinde spricht Paulus besonders häufig durch den Heiligkeitsgedanken aus, was die Glaubenden durch den Christus empfangen. Ihre Verbundenheit mit Gott trennt sie von dem, was entweiht und befleckt, und gibt ihnen Anteil an Gottes Unverletzlichkeit, Reinheit und Hoheit. Es bedarf keiner Erläuterung mehr, weshalb Paulus auch bei der Heiligkeit nicht der menschlichen Leistung die erste Stelle gibt, sondern den Akt, der uns die Heiligkeit gewährt, Gott zuteilt. Sie kommt dadurch zustand, dass Gott die Gemeinde des Christus mit sich vereint. Daher hat Paulus auf die passive Wendung: ihr seid im Christus geheiligt worden, Gewicht gelegt.³⁾ Auch das vom Siegel hergenommene Bild hat er verwendet, um darzustellen, dass die Gemeinde durch den Christus Gottes Eigentum sei. Die unzerstörbare Festigkeit ihrer Verbindung mit ihm kommt dadurch zum Ausdruck, da niemand Gottes Siegel brechen wird.⁴⁾

Daraus, dass Paulus neben die Rechtfertigung und Versöhnung das heiligende Wirken Gottes stellt, ist nicht zu schliessen, dass er sich die göttliche Gabe in Teile zerlegt dachte, etwa so, dass die Rechtfertigung zwar die Hilfe ermögliche, sie aber noch nicht gewähre und darum die Heiligung als eine zweite Betätigung der göttlichen Gnade nötig

¹⁾ Röm. 6, 4. 5. 11. 13. 8, 6. 10. Gal. 2, 20. 5, 25. Eph. 2, 5. 6. Kol. 2, 12. 3, 1—4. — ²⁾ 2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15. Die Formel war ihm durch die synagogale Sprache gegeben. — ³⁾ 1 Kor. 1, 2. 6, 11; vgl. 1 Thess. 5, 23. 2 Thess. 2, 13. Die Berufung macht heilig, Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 2. — ⁴⁾ 2 Kor. 1, 22. Eph. 1, 13. 4, 30. 2 Tim. 2, 19.

make, damit sie heilsam sei. Im rechtfertigenden Urteil Gottes sieht Paulus denjenigen göttlichen Willen, der alles weghebt, was uns von Gott scheidet, und alles gewährt, was uns als unser Ziel verordnet ist. Dem Gerechten gibt Gott sein ganzes Wohlgefallen, so dass ihm die Einsetzung in die Kindschaft und in das Leben verliehen ist. Ein Heiliger ist nicht mehr als ein Gerechter, weil es nicht Gerechte gibt, die Gott verstiesse und nicht in seine Liebe einschlösse, wie der Mensch auch nicht heilig sein kann, wenn er nicht gerecht ist, da der, an dem sich der göttliche Zorn offenbart, entheiligt ist.¹⁾

In der Gedankenbildung der Gemeinde hatte der Heiligkeitsgedanke das Übergewicht; dies zeigt sich schon in ihrer Selbstbenennung, die sie nicht aus dem Gerechtigkeits-, sondern aus dem Heiligkeitsgedanken schöpft. Auch bei Paulus geht der Heiligkeitsgedanke gleichartiger durch alle Briefe hindurch als der Rechtfertigungsbegriff. Für diese Tatsache ist es nicht bedeutungslos, dass die Rechtfertigung die vollendete Abgeschlossenheit der einmaligen Entscheidung hat und deshalb beschreibt, wie der Anteil der Gemeinde an Gott entstand, während sie sich durch den Heiligkeitsgedanken ihre bleibende Gemeinschaft mit Gott vorhält. Da sie mit ihrem Denken und Wollen vorwärts auf ihr Ziel hin gerichtet ist, erhält derjenige Begriff, der unmittelbar ihr gegenwärtiges Verhältnis beschreibt, den ersten Platz. Doch ergab sich daraus für Paulus keine gegensätzliche Spannung zwischen den beiden Formeln, durch die er die göttliche Gabe beschreibt. Er hat sowohl bei der Rechtfertigung als bei der Heiligung erwogen, dass sich die Vollständigkeit der göttlichen Gnade darin bewährt, dass sie die konkreten Vorgänge unsres Lebens umfasst, weshalb sich aus ihr die Verpflichtung ergibt, es so zu führen, wie es der göttlichen Gnade entspricht. Paulus kann darum mit Heiligung das Ziel aussprechen, zu dem der Gehorsam den Glaubenden führt,²⁾ sieht aber auch in der Rechtfertigung den wirksamen Grund,

¹⁾ Der Satz, in Röm. 6—8 stelle Paulus nicht mehr die Rechtfertigung, sondern etwas anderes, nämlich die Heiligung dar, weicht von seinem Gedankengang ab. Er spricht dort aus, was der Gemeinde durch die Rechtfertigung verschafft ist. Das zeigt Gal. 2, 15—21 deutlich, wo dieselben Überzeugungen in derselben Verbindung wie Röm. 1—8 vorliegen. — ²⁾ Röm. 6, 19. 22. 2 Kor. 7, 1. 1 Thess. 3, 13. Eph. 1, 4. Kol. 1, 22. 1 Thess. 4, 3—7.

der die Lebensführung bestimmt, so dass aus ihr der Gehorsam gegen die Gerechtigkeit entsteht.¹⁾ Weil die Gerechtigkeit der Gemeinde auf dem Glauben beruht, so bestimmt sie ihr ganzes Verhalten, weil sich Paulus den Glauben als eine echte, den Menschen bewegende Überzeugung denkt, aus der sich seine Gedanken und sein Wille ergeben. Der Unterschied, ja Gegensatz zwischen dem einmaligen, anhebenden Akt Gottes, der unsre Verbundenheit mit ihm stiftet, und den wechselnden, schwankenden Vorgängen in unserer Geschichte bewegt uns vielleicht stark, so dass wir die Berührung des absoluten, überzeitlichen, göttlichen Handelns mit unsrer in die Zeitlichkeit zerlegten Geschichte als ein tiefes Rätsel empfinden. Bei Paulus ist dagegen nicht erkennbar, dass ihn diese Frage besonders bewegte. Er gibt den absoluten Aussagen über unsre Einsetzung in die göttliche Gnade nie eine abstrakte Fassung, die das, was wir erfahren und tun, umginge; ebenso wenig löst er die Beurteilung dieser Vorgänge von jenen fundamentalen Gewissheiten ab, sondern er denkt mit der Offenbarung der göttlichen Gnade den ganzen Reichtum ihrer Folgen, mit unsren einzelnen Erlebnissen die ganze Tiefe ihres Grunds zusammen.

Einen besonderen Inhalt bekommen die beiden Begriffe Rechtfertigung und Heiligung durch die mit ihnen verbundene Aussage über Gott. Wird von Gerechtigkeit und Unrecht, von Rechtfertigung oder Verurteilung gesprochen, so wendet sich die Aufmerksamkeit auf den Willensgegensatz, in dem der Mensch gegen Gott steht, darauf, dass er sich dem guten Willen Gottes unterwerfen oder sich ihm widersetzen und seinen Eigenwillen ausführen kann. Deshalb urteilt der das Recht vollstreckende Gott, der die Gerechtigkeit will und wirkt, über ihn, wie auch der Glaubende dadurch, dass er im Glauben seine Gerechtigkeit erkennt, sein Unrecht als sein Verderben beurteilt und sich der Gerechtigkeit Gottes unterwirft. Im Heiligkeitsgedanken richtet sich die Erinnerung auf die Erhabenheit Gottes, die den Menschen vor ihm, dem Vollkommenen und Ewigen, beugt. Diesen Gegensatz hebt Gott auf, tritt mit uns in Gemeinschaft und macht uns zu seinem Eigentum. Damit ist aber sofort auch unsrem Verhalten die Regel gegeben, weil die neutestamentliche Ge-

¹⁾ Röm. 6, 12. 13. 16—23. 8, 10. 14, 17. 18. 1 Kor. 6, 9—11.

wissheit Gottes von ihm nie bloss eine naturartige Erhabenheit der Substanz oder Kraft aussagt, sondern Gottes Grösse immer auch in die Reinheit und Güte seines Willens setzt. So wird dem Geheiligten nicht nur das Gut, dass Gott sich seiner nicht schämt und seinen Namen auf ihn legt, sondern auch die Pflicht zuteil, dass er meide, was Gottes nicht würdig ist, durch sein Verhalten Gottes Herrlichkeit nicht verdunkle und sich nicht selbst unfähig mache, sein Eigentum zu sein.¹⁾ Je tiefer der Wert der Gemeinschaft mit Gott empfunden wird und je heller sich das Bild Gottes nach seiner personhaften Art in der Herrlichkeit seiner Liebe vor das Erkennen stellt, um so inhaltvoller wird der Gedanke Heiligung, sowohl, wenn mit ihm ausgesprochen wird, was uns Gottes Gnade verliehen hat, als, wenn mit ihm beschrieben wird, wodurch wir Gott zu ehren haben.

b) Die Verherrlichung.

Da sich Paulus, wenn er von Gottes Gnade spricht, ungeteilt den ganzen Gott zu uns hingewendet denkt, tritt mit Gottes Gerechtigkeit, Liebe und Heiligkeit auch seine Herrlichkeit an uns heran, weshalb er den Gnadenakt Gottes auch so beschreibt: er hat uns herrlich gemacht.²⁾ Da aber bei der Herrlichkeit immer auch an die sichtbar werdende Grösse Gottes gedacht ist, so fällt der Anteil an ihr überwiegend der Vollendung zu und gibt der Hoffnung ihren Inhalt. Doch hat Paulus auch an dieser Stelle bewährt, wie kraftvoll und wirksam er sich die Verbundenheit mit dem Christus denkt. Da dieser in die Herrlichkeit Gottes erhöht ist, setzt uns unsere Gemeinschaft mit ihm schon jetzt in Verbindung mit der Herrlichkeit in derselben Weise, wie sie uns Anteil am ewigen Leben verleiht.³⁾ Paulus hat es vermocht, in jedem Schicksal seine Bereitung zur Herrlichkeit zu erkennen, und hat darum Gott für alles gedankt.

5.

Die Berufung.

Da die Verbindung zwischen Christus und dem Glauben den durch das Wort entsteht, das ihn verkündigt, so lässt

¹⁾ Sich so verhalten, wie es Gottes würdig ist: 1 Thess. 2, 12. Kol. 1, 10. Phil. 1, 27. Eph. 4, 1; vgl. 2 Thess. 1, 11. — ²⁾ Röm. 8, 30. — ³⁾ 2 Kor. 3, 18. 4, 17. Eph. 3, 16. 2 Thess. 1, 12.

sich die göttliche Gnadentat auch so benennen: Gott rief uns.¹⁾ Paulus löst die Verkündigung des Christus nicht von seiner Sendung, das Kreuzwort nicht von der Kreuzestat ab. Seine Vorstellung ist nicht die, einst sei die Offenbarung Gottes geschehen, jetzt werde sie beschrieben, sondern er zählt auch das Wort zum offenbarenden Wirken Gottes. Das versöhnende Handeln Gottes im Christus wäre nicht vollständig wahrgenommen, wenn wir nicht bedächten, dass er das Wort von der Versöhnung begründet hat und zum Menschen bringt. Das Christusamt Jesu ist erst dann erkannt, wenn gesehen wird, dass er seine Boten sendet, so dass die Welt seine Gnade hört und deshalb an sie glauben kann.²⁾ Da Paulus das Wort zum Werk Gottes rechnet, denkt er sich das Wort und die Kraft beisammen. Gott ist bei seinem Wort; es redet nicht vom abwesenden, sondern vom gegenwärtigen Gott und Christus, nicht von Vorgängen, die einst geschahen, sondern von dem, was er jetzt tut und gibt.³⁾ Darum trägt die Berufung die göttliche Gnade vollständig und wirksam in sich und ist nicht nur ihre Ankündigung oder Beschreibung. Gott stiftet dadurch, dass er uns ruft, seine Gemeinschaft mit uns und stellt uns in seine Liebe. Darum sind wir durch seinen Ruf heilig und die, die er gerufen hat, sind auch die, die er gerechtfertigt hat.

Die Tatsache, dass sich die Anbietung des Worts und seine Annahme oft voneinander trennen, hat Paulus, soweit wir ihn kennen, nicht erörtert. Vom Ruf Gottes, der seine Gnade offenbart, redet er nur da, wo die Anbietung des Worts den Glauben begründet. Deutlich ist, dass er dann, wenn das Wort umsonst verkündigt wird, die Schuld dem Menschen gibt. Auf die Frage, warum Israel gefallen sei, hat er geantwortet: weil sie nicht glaubten, und dies hat bei ihm das Gewicht der Zurechnung einer Schuld. Dieselbe Antwort gab er auf die Frage, warum er selbst gefallen sei.⁴⁾ Im übrigen beugt er sich vor der göttlichen Regierung, die sich sowohl in der Anbietung des Worts mit Glauben schaffender Kraft als in der Verweigerung desselben offenbart.

¹⁾ Röm. 1, 6. 8, 28. 30. 9, 24. 1 Kor. 1, 9. 24. 26. Gal. 1, 6. 5, 8. Phil. 3, 14. 1 Thess. 2, 12. 4, 7. 5, 24. 2 Thess. 1, 11. 2, 14. Eph. 1, 18. 4, 1. 4. Kol. 3, 15. 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 1, 9. — ²⁾ 2 Kor. 5, 18—20. Röm. 10, 13—15. — ³⁾ Röm. 1, 16. 1 Kor. 1, 18. 2 Kor. 2, 14—16. — ⁴⁾ Röm. 9, 32. 10, 16. 11, 20. 31. 15, 31. 1 Tim. 1, 13. Eph. 2, 2. 5, 6. Kol. 3, 6.

Zur Rechtfertigung und Versöhnung steht die Berufung in einem doppelten kausalen Verhältnis. Sofern unsre Rechtfertigung durch den Tod des Christus geschehen ist, steht sie vor der Berufung, begründet sie und kommt in ihr zu ihrer Offenbarung.¹⁾ Weil aber auch wir an unsrer Rechtfertigung dadurch beteiligt sind, dass wir glauben, so steht die Berufung vor der Rechtfertigung und begründet sie. Denn der Glaube entsteht durch das Wort, das uns durch unsere Berufung übergeben wird.²⁾

6.

Die Erwählung.

a) Die ewige Gnade.

Die Berufung und Erwählung standen schon von der Gründung Israels her beisammen, und für Paulus wurde der Erwählungsgedanke deshalb ein besonders inhaltsvoller Parallelbegriff zur Rechtfertigung oder Heiligung, weil sich hier mit dem Gedanken an die Liebe, die uns Gott damit gibt, dass seine Wahl uns gilt, die Erinnerung an Gottes Hoheit und Obmacht mit besonderer Kraft verbindet, durch die er mit freier Verfügungsgewalt unser Los bestimmt.³⁾ Mit der Erwählung ist ausgesprochen, dass Gott selbst in seiner freien, anhebenden Entschliessung unsre Verbundenheit mit ihm stiftet. Darum verbindet sich mit ihr auch der Gedanke an die Ewigkeit des göttlichen Willens.⁴⁾ Was aus Gott selbst hervorgeht, ist dem zeitlich geformten Entstehen und Vergehen entzogen. Der Glaubende hat also nicht nur eine Ewigkeit in der Zukunft vor sich, sondern hat für seine Gemeinschaft mit Gott auch schon einen ewigen Grund. Er ist zuvor von Gott erkannt; sein Bild stand immer in Gottes Blick, als Gegenstand seiner Liebe und Empfänger seiner Gnade.

Vom Intellektualismus bleibt die Denkarbeit des Paulus auch an dieser Stelle entfernt; das zeigt sich daran, dass er den Erwählungsgedanken in fester Verbindung mit dem uns gewährten Glaubensstand erhält und ihn nicht von der er-

¹⁾ Gottes Gerechtigkeit offenbart sich durch das Evangelium, Röm. 1, 17. — ²⁾ Röm. 8, 30. — ³⁾ Röm. 8, 33. 9, 11. 11, 5. 7. 28. 1 Thess. 1, 4. 1 Kor. 1, 27. Eph. 1, 4. Kol. 3, 12. 2 Tim. 2, 10. Tit. 1, 1. — ⁴⁾ Röm. 8, 28—30. Eph. 1, 4. 11. 2 Tim. 1, 9.

lebten Gemeinschaft mit dem Christus sonder, als wäre er für sich selbst der Gegenstand einer Erkenntnis, die unser Verhältnis zu Gott aus seinem ewigen Grund zu erforschen unternimmt. Männer, die überwiegend mit der Gedankenbildung beschäftigt waren, trieb der Erwählungsgedanke leicht von der wahrnehmbaren Grundlage weg, die uns für unser Denken und Glauben gegeben ist. Nennt uns nicht die Erwählung den ersten, wahrhaft kausalen Vorgang? Fassen wir damit nicht den Geschichtslauf an der Stelle, an der er aus seinem ewigen Grund heraustritt und die Zeitlichkeit erreicht? Dann wird der Satz, der unsre Erwählung beschreibt, zur ersten Lehre und allen andern Aussagen über Gott vorgeordnet. Ein solcher Gebrauch des Erwählungsgedankens bleibt Paulus fremd. Er gewinnt den Glauben an Gottes Tat, an dem, was in der Zeit und auf Erden geschah und durch das Wort verkündigt wird, und erst dann, wenn das Empfangene nach seiner Grösse geschätzt werden soll, setzt er die Erwägung ein, dass das, was Gott will und tut, nicht in der Zeit entstand und nicht von aussen in ihn hinein kommt, sondern ihm selbst angehört und darum vor der Grundlegung der Welt schon ist.

Der Ewigkeitsgedanke tritt dann, wenn er auf unser Leben angewendet wird, noch schärfer als in der Christologie mit der Beweglichkeit unseres Willens und der aus ihr entstehenden Versuchlichkeit in einen Gegensatz. Auch der Glaubende kann fallen. Wie verhält sich dies zur ewigen Festigkeit des göttlichen Rats? Paulus hat beide Sätze nicht durch einen vermittelnden Gedanken ausgeglichen.

Er hat auf der einen Seite die lückenlose Festigkeit des göttlichen Gebens als unbedingt und unzerbrechlich gepriesen. Von der Vorbestimmung geht es zur Verherrlichung des Menschen mit dem geraden, sichern Gang des göttlichen Werks voran. Gleichzeitig hat er den christlichen Verstündigungen ebenso unzweideutig das Merkmal der Verschuldung angeheftet und ihre das Leben zerstörende Macht bezeugt.¹⁾ Wie sich beides eint, das bleibt Gottes Geheimnis. Gott kennt die Seinen, weiss, wen er erwählt hat, und wird sie mit fehlloser Richtigkeit führen und vollenden.²⁾

Für die Praxis sah Paulus die Lösung der Frage darin,

¹⁾ Röm. 8, 13. 1 Kor. 6, 9. 10. 2 Kor. 12, 21. 13, 5. Gal. 6, 8. Eph. 5, 5.
— ²⁾ 2 Tim. 2, 19.

dass er aus dem Glauben und der Busse eine vollkommene Einheit macht, so dass jede Steigerung des Glaubens zur Abwehr des Bösen fruchtbar wird und ebenso jede Erfahrung der Sündlichkeit den verstärkten Antrieb zum Glauben gibt. Er hebt mit dem Erwählungsgedanken den Glauben zur höchsten, ihm erreichbaren Gewissheit hinauf: die ewige Gnade hat uns erkoren! Aber in der Stärkung des Glaubens liegt auch die Stärkung des Willens, der sich Gott ergibt, dem Bösen widersteht und mit Aufrichtigkeit gehorcht. Ebenso gewinnt Paulus aus der Einsicht in unsre sündliche und fleischliche Art nicht den Grund zum Zweifel und Unglauben, vielmehr die erneute und verstärkte Zuwendung zu Gott, in dem uns allein die Hilfe gegen unsre Sünde gegeben ist. Aus den Schwankungen unsres Willens und aus der sittlichen Not, unter der wir leiden, entstehen also für Paulus nicht angstvolle Erwägungen über die Erwählung oder Verwerfung, sondern neuer Anschluss an Jesus als an den, der unsre Gerechtigkeit ist.¹⁾

b) Die Verwerfung.

Mit der Erwählung ist ähnlich wie mit der Berufung gesagt, dass Gott sich die Seinen aus der Welt herausholt und von der übrigen Menschheit, die der Sünde und dem Tod verfallen ist, trennt. Jede Wahl hat einen doppelten Willen vor sich, über den sie die Entscheidung gibt. Die Verwerfung ist daher zur Erwählung das Gegenstück. Es entspricht der Klarheit, mit der Paulus den ihn bestimmenden Gegensatz durcharbeitet und bei der Rechtfertigung unsere Schuld, bei der Versöhnung unsere Feindschaft gegen Gott ermisst, dass er auch der Erwählung die Verwerfung mit grossem Ernst gegenüberstellt.²⁾

Er hat Israel gesagt, dass Gott es verworfen habe, der in der Freiheit seiner absoluten Macht über den Menschen entscheidet wie der Töpfer über den Ton und auch für seinen Zorn Gefässe bereitet, an denen er offenbart, wie er richtet. Das lässt sich nicht nur auf die jüdische Gemeinde als Ganzes beschränken, so dass Paulus nur vom zeitlichen Vorzug der Judenschaft spräche, nicht von der persönlichen

¹⁾ Röm. 8, 1 abgeleitet aus 7, 25; Röm. 1, 18 begründet 1, 17; vgl. Röm. 5, 20. 21. — ²⁾ Röm. 9, 6—24. 11, 7. 15—25. 1 Kor. 1, 18. 2 Kor. 2, 15. 16. 3, 14.

Beziehung der einzelnen zu Gott und von ihrem ewigen Geschick. Denn solche Abstraktionen, bei denen von der Gemeinde geredet wird ohne Personen, die sie bilden, und an ein Ganzes gedacht wird ohne die Glieder, aus denen das Ganze besteht, formt Paulus nicht. Er redet nicht von einer Verwerfung Israels, die nicht Verwerfung der Israeliten wäre, wie er auch nicht von einer Annahme Israels spricht, die nicht Annahme und Erwählung der Israeliten wäre. »Ich bin auch ein Israelit«; damit beweist er die Erwählung Israels. Was jetzt Israel widerfährt, ist auch nicht nur als ein zeitlicher Nachteil gedacht, sondern wird als das Werk des göttlichen Zorns beschrieben, der das Verderben wirkt, und das, worin sich dieses Walten des Zorns sichtbar macht, ist Israels Sünde gegen Gott, gegen den Christus und gegen seine Gemeinde. Sünde ist nie bloss ein zeitweiliger Schaden, sondern zerstört den Menschen ganz.

Paulus hat aber die Verwerfung ebensowenig als die Erwählung vom konkreten Verhalten des Menschen abgelöst, wie es jetzt in der Zeit seine Geschichte ausmacht. Er steigt nie mit seinen Gedanken über die Wirklichkeit empor in das vorzeitliche, überirdische Geheimnis hinauf. Denen, die jetzt mit ihrem Unglauben sich brüsten und Gott trotzen, hat er die Obmacht Gottes vorgehalten, die keiner von sich abhängig macht und bindet, die auch den Widerstand derer, die sich gegen ihn stellen, ordnet, sie dazu stärkt, ihr Verderben wirkt und dadurch sein göttliches Ziel erreicht und zugleich die Herrlichkeit seines Erbarmens offenbar macht. Von der gegenwärtigen Beziehung Gottes zur menschlichen Geschichte führt er den Gedanken nicht weg und beschreibt Gott nicht als den, der von Ewigkeit her auf die Bestrafung der Bösen sinnt. Sein Ziel ist erreicht, wenn er die völlige, vorbehaltlose Beugung vor Gottes Regierung bewirkt, wie sie sich uns jetzt offenbart, und seine absolute Herrschermacht auch dann anerkannt wird, wenn sein richterliches Walten Verhärtung in der Bosheit und Untergang in ihr wirkt.

Das hiess Paulus keine Verdüsterung des Evangeliums, weil dem Menschen gerade dadurch, dass er sich nicht gegen Gott behauptet, sondern sich unter sein Gericht und seine Herrschaft beugt, die Errettung widerfährt. Gibt er sich in Gottes Hände, so übergibt er sich dem, der sich erbarmt.

Das Unglück des Menschen entsteht nicht aus der Herrschaft und Freiheit Gottes, sondern aus seiner Auflehnung gegen Gott, mit der er sich selber aufbläht. Darum gehört für Paulus die Einsicht in unsere vollständige Abhängigkeit von Gottes Willen wesentlich zum Evangelium.

Die Bekämpfung der Zurechnung und die Ablehnung der Schuld auf Grund des Satzes, der die Verwerfung ausspricht, hat er ebensowenig gefürchtet als den Verzicht auf die Busse und den Gehorsam wegen der Erwählung. Denen, die in irgend einer Form das sittliche Urteil verwerfen und das Böse rechtfertigen, hat er gesagt, ihre Verurteilung sei gerecht.¹⁾ Die Festigkeit des sittlichen Gesetzes, das uns das Gute gebietet und das Böse verwehrt, gilt ihm als ein fester Besitz des Menschen, mit dem jeder ausgerüstet sei. Wer sich an diesem zu vergreifen wagt, der ist der Wahrheit ungehorsam und verhält sich so, dass die Offenbarung des göttlichen Zorns an ihm notwendig wird.

III.

Die Gegenwart Gottes im Christus.

1.

Der Eintritt des Christus in die Menschheit.

a) Der präexistente Christus.

Die Sohnschaft Gottes, die Jesus hat, beschreibt Paulus als die vollständige Gemeinschaft Jesu mit Gott. Der Christus ist ohne Einschränkung Gottes.²⁾ Darin haben alle Gedanken des Paulus ihre Wurzel, so dass mit dem Bruch dieses Satzes alle seine Aussagen zerbrechen. Daher hat er, wenn er an Jesus denkt, den Präexistenzgedanken immer bei sich, nicht mit einem formelhaften Gebrauch und nicht so, dass er die göttliche Art Jesu abseits von seiner Sendung verstehen wollte, sondern so, dass er sich durch den Ewigkeitsgedanken die Vollständigkeit der Gemeinschaft des Menschen Jesus mit Gott zum Bewusstsein bringt.³⁾ Damit bewahrt er unverletzt den Sinn, in dem Jesus selbst von seiner ewigen Sohnschaft gesprochen hat.⁴⁾

¹⁾ Röm. 3, 8. — ²⁾ 1 Kor. 3, 23. — ³⁾ Gal. 4, 4. Röm. 8, 3. 29. 1 Kor. 8, 6. 2 Kor. 8, 9. Phil. 2, 6—11. — ⁴⁾ I 454—457.

Man erzählt oft, Paulus habe sich den Präexistenten als einen himmlischen Menschen vorgestellt. Deutlich ist, dass Paulus an Gott nie anders als in menschlichen Denkformen dachte und ebensowenig für den Christus dingliche Formeln, Kraft, Substanz und ähnliches, verwendete. Dadurch macht er aber den Unterschied des Menschen von Gott nicht schwankend, weil er das, was er sich als das göttliche Wirken denkt, von dem, was der Mensch vermag, nicht durch einen fließenden, sondern durch einen qualitativen Unterschied trennt. Gottes Merkmal ist, dass er schafft, und dieses schreibt Paulus auch Jesus zu. Er gibt der Gemeinschaft Jesu mit dem Vater dadurch die Vollständigkeit, dass er von der Schöpfung her Gottes Mitwirker ist. Durch ihn ist alles. Darum geschieht auch die Erwählung des Menschen durch ihn. Paulus begründet die ewige Gnade, die sich zum Menschen wendet, durch die ewige Liebe, die Gott dem Sohne gibt. An ein ruhendes Dasein des Präexistenten in Gott hat er nie gedacht; das liessen die Grundbegriffe nicht zu, durch die er die Beziehung Gottes zur Welt beschreibt. Um Formeln zu gewinnen, die ein Dasein ohne Tätigkeit darstellen, hätte er sie aus der Natur schöpfen müssen. Seine Vorstellungen von Gott sind aber alle dem personhaften Leben entnommen. Hier besteht das Leben im Wollen und Wirken und Gottes Wille ist Liebe, die die Gemeinschaft dadurch vollendet, dass sie den Sohn zum Wirker seiner Werke macht. Dem Vater gibt Paulus die erste, anhebende Wirksamkeit, die dem Sohn den Willen und die Kraft verleiht. Aus Gott ist alles; der aber, durch den er handelt, ist der Christus.¹⁾ Darin bewährt er sich an ihm als seinen Vater, dass er ihm seine Werke übergibt. Indem alles Handeln Gottes auf die himmlische und irdische Welt durch den Christus geschieht, ist der Gemeinde erkennbar gemacht, warum für sie die Totalität der göttlichen Gnade mit der Gegenwart Jesu zusammenfällt. Daher konnte Paulus auch von dem, was Israel früher als göttliche Gabe durch Gottes wunderbares Wirken erhielt, sagen, es sei ihm durch den Christus gegeben, und deshalb nennt die Christenheit, wenn sie sagen will, wer ihr Gott sei, nicht nur den einen Gott und Vater, sondern stellt

¹⁾ 1 Kor. 8, 6; vgl. die Formel „durch Christus“: Röm. 5, 9. 11. 2 Kor. 5, 18. 19. Eph. 1, 5. Kol. 1, 16. 20. 1 Thess. 5, 9. Tit. 3, 6. Zur ewigen Erwählung im Christus vgl. Eph. 1, 4. Röm. 8, 29.

Jesus neben ihn, den sie nicht zu ihrer eignen Schar und zum Geschaffenen stellt, sondern als den verehrt, durch den alles, was besteht, seinen Anteil an Gott empfangen hat.¹⁾ Paulus konnte daher mit dem Gottesnamen einheitlich und vollständig aussprechen, was Jesus in seinem Verhältnis zu Gott ist, und er tat dies gerade dann, als er sich seine menschliche Art und Arbeit verdeutlichte, durch die er zur Judenschaft gehört. Die Sohnschaft, die Jesus in seinem Verhältnis zu seinen jüdischen Vorfahren hat, bestimmt nur das, was er durch das Fleisch ist; gleichzeitig hat er noch eine andere Sohnschaft, die ihn so vollständig mit Gott eint, dass der Gottesname und die Anbetung ihm zukommen.²⁾ Darum erhält der Gottesgedanke auch bei Paulus die trinitarische Fassung; Jesus steht beim Vater und beim Geist.³⁾

Formeln, die die Absicht hätten, den ewigen Verkehr des Sohns mit dem Vater zu verdeutlichen, werden bei ihm nicht sichtbar. Den Sohnesnamen hat er vom menschlichen Leben Jesu nicht abgelöst und ihn nicht zu einer Aussage darüber benützt, was Gott in seinem ewigen, innergöttlichen Wesen sei. Vielleicht besass er im Begriff »Bild Gottes« eine Denkform, mit der er sich das ewige Verhältnis des Vaters zum Sohn verdeutlicht hat.⁴⁾ Er handhabt sie mit Zuversicht, da er in 1 Mose 1, 26 fand, dass Gott sein Bild schon vor der Schöpfung bei sich hatte und durch dieses den Menschen schuf. Aber die uns erhaltenen Aussagen verwenden auch den Begriff Bild Gottes nur dazu, um der Gemeinde erkennbar zu machen, was sie an Jesus hat. Sie sagen nicht, dass sich der Vater im Christus sein Bild erzeugte, sondern dass Christus uns als Gottes Bild gegeben sei, an dem wir erkennen, was Gott will und tut. Durch diese Formel wird die personhafte Art des Christus nicht unsicher, so dass er damit als eine göttliche Kraft oder Natur beschrieben wäre; denn die Teilnahme am göttlichen Handeln ist für das Vermögen Jesu, Gottes Bild zu sein, wesentlich.

Der klare Gegensatz zwischen dem, was Gott ist und will, und dem, was der Mensch ist und will, kommt bei

¹⁾ 1 Kor. 10, 4. 8, 6. — ²⁾ Röm. 9, 5; vgl. 1, 3. 4. — ³⁾ 2 Kor. 13, 13. 1 Kor. 12, 4—6. Eph. 4, 4—6. — ⁴⁾ 2 Kor. 4, 4. Kol. 1, 15. Der Gedanke „Bild Gottes“ liesse sich leicht als Grundgedanke benützen, der alle christologischen Sätze des Paulus umfasst. Man darf aber bei der Darstellung der Paulinischen Gedanken nicht konstruieren.

Paulus nie dadurch ins Schwanken, dass er zwei Arten des menschlichen Wesens übereinander stellte, die, die der Urmensch habe, und die, die die späteren Menschen haben. Immer stellt er Jesus zu Gott als den, durch den Gottes Wille geschieht. Als er Adam und Jesus in ihrer Gleichartigkeit und Verschiedenheit miteinander verglich, hat er nicht Jesus, sondern Adam den ersten und Jesus den letzten und zweiten Menschen genannt.¹⁾ Anlass zu Spekulationen, warum Paulus hier Jesus einen Menschen heisse, gibt der Satz nicht, da er hier wie überall das auf der Erde vollbrachte Werk Jesu beschreibt. Gleichartig sind die beiden über alle andern erhöhten Menschen dadurch, dass das, was sie sind, auf alle übergeht; verschieden sind sie durch das, wozu sie wurden, und in Übereinstimmung damit durch das, woraus sie wurden. Adam wurde zu einer Seele, die Leben hat, Jesus zum Geist, der Leben schafft, und dieses Vermögen hat erst er und er deshalb, weil er nicht wie Adam aus der Erde und seinem Stoff nach irden war, sondern aus dem Himmel ist. Da hier nicht vom Präexistenten gesprochen wird, so ist damit auch über sein Lebensmass nichts ausgesagt, sondern vom Menschen Jesus ist gesagt, ihm habe nicht die Erde das verschafft, was er ist, sondern der Himmel, weil er von Gott kommt und das, was er ist, durch Gott ist, und dadurch, dass er seine Kraft und sein Amt aus dem Himmel bekam, ist er zum Geber des Lebens als der Spender des Geists für alle geworden. Die Sohnschaft Gottes, in der Jesus steht, ist hier als der Besitz des himmlischen Lebens beschrieben im Gegensatz zur Erde, an die das Lebensmass des ersten Menschen gebunden war. Die Stelle entfernt sich also von den andern Aussagen des Paulus nicht. Den Eintritt Jesu in den irdischen Zustand beschreibt er nicht als die Verwandlung eines himmlischen in einen irdischen Menschen, sondern als die Annahme der Gestalt des Menschen durch den, der in der Gestalt Gottes war, und die Herrschermacht Jesu über alles Geschaffene begründet er nicht auf seine Würde, der Urmensch zu sein, sondern darauf, dass der Vollbestand der Gottheit in ihm ist.²⁾ Wenn er den Sohn als den beschreibt, dem Gott die von ihm zuvor Gekannten als seine Brüder beordnet und ähnlich macht,³⁾ so verzichtet er dadurch auf die Gotteben-

¹⁾ 1 Kor. 15, 45—47. — ²⁾ Phil. 2, 6—8. Kol. 1, 19. 2, 9. — ³⁾ Röm. 8, 29.

bildlichkeit des Menschen nicht, vielmehr soll dadurch erkennbar werden, mit welcher Vollständigkeit und Herrlichkeit es vom Menschen gelte, dass er zum Bild Gottes werden soll, und auch hier macht Paulus keinen Versuch, den Zustand des Präexistenten für sich darzustellen, da er bei der Bestimmung unsres Ziels vorwärts zum Auferstandenen sieht, nicht rückwärts auf das, was vor der Welt war, parallel mit der Ausführung über den zweiten Menschen, dessen Bild wir dadurch erhalten werden, dass uns der durch den Geist gestaltete Leib gegeben werden wird.¹⁾ Die beharrliche Abwendung des Paulus von aller sei es haggadisch, sei es alexandrinisch, sei es platonisch gefärbten Spekulation wird durch die Art, wie er den Präexistenzgedanken gestaltet, nicht durchbrochen; sie macht vielmehr mit besonderer Deutlichkeit wahrnehmbar, was Paulus Glauben und Erkenntnis hiess. Der Glaube entsteht nicht am göttlichen Geheimnis, sondern an dem, was uns als Gottes Tat und Gabe angeboten wird, und die Erkenntnis entsteht nicht abseits vom Lebensakt, sondern erhebt das in das Bewusstsein, was uns Gott gegeben hat.

Um das Motiv zu bestimmen, das die christologischen Sätze des Paulus hervorbringt, sind nicht Konjekturen auszubilden; denn er hat mit voller Deutlichkeit gesagt, worauf er seinen Glauben stellte, woher ihm somit seine ganze Theologie zuwächst. An den Tatsachen des irdischen Lebens Jesu besitzt er seinen Glaubensgrund.²⁾ Was er am Präexistenten oder am Erhöhten hat, weiss er deshalb, weil er sieht, was der Gekreuzigte und Auferstandene ist. In ihm sieht er Gott gegenwärtig und wirksam, und nun weiss er nichts von einem halben Gott. Die ganze Gottesgnade erscheint in Jesu Liebe, die ganze Gottesmacht in Jesu Herrschaft. Sein Verhältnis zum Menschen Jesus war Religion; ihm glaubt er, wie er Gott vertraut, somit ganz, und er gehorcht ihm, wie er Gott gehorcht, somit ganz. Seine Gemeinschaft mit Gott erklärt er sich ebensowenig als die andern Jünger Jesu durch naturhafte Prozesse, so dass er himmlische Stoffe in Jesus hineinlegte oder Kräfte in ihn hineintreten liesse. Das ergibt nicht den Christus, nicht den, der herrscht, also will, und in der Gnade herrscht, also mit Gottes Liebe lieben kann. Das entsteht nur durch die per-

¹⁾ 1 Kor. 15, 48. 49. — ²⁾ 1. Kor. 2, 2.

sonhafte Einheit Jesu mit Gott und darauf beruht die Gewissheit des Paulus, er habe es in Jesus mit dem zu tun, der als Schöpfer und Herr über alles zu verehren sei.

b) Der Anfang des menschlichen Lebens Jesu.

Aus der Teilnahme an Gottes Schöpfermacht kommt Jesus in das Leben im Fleisch durch Gottes Willen. Gott sandte seinen Sohn im Bild des Fleisches.¹⁾ Dem göttlichen Willen entspricht der Wille des Christus, der in Einheit mit dem Willen Gottes nicht auf die Gleichheit mit Gott, sondern auf den menschlichen Lebensstand gerichtet war: er machte sich leer.²⁾ Paulus leitete das Werden des Christus und seine Gleichstellung mit uns nicht aus einem naturhaften Geschick und Zwang ab, dem Gott unterläge oder dem er den Christus unterwürfe, sondern verstand sie als seine freie Tat, die deshalb geschieht, weil Christus das sein will, was wir sind, und das Menschenbild und die Knechtesstellung so zu haben begehrt, wie sie uns zukommen. Darum sieht Paulus im Leben und Sterben Jesu einen einheitlichen Akt. Schon sein Kommen beruht auf seiner freien Gleichgestaltung mit uns; demgemäss ist auch dies sein Ziel und Ende, dass er frei an den Ort tritt, der dem Sünder vor Gott gebührt.

Zu einer doketischen Fassung der Menschheit Jesu kam Paulus dadurch nicht, weil er sich den Willen des Christus nicht als misslungen und durch Gegenwirkungen um seinen Erfolg gebracht vorstellt, sondern so, dass er das von ihm Gewollte schafft und in den Lebensstand wirklich tritt, den er wählt. Es ist ja der Wille dessen, dem seine Sohnschaft die Gestalt Gottes gibt und der den Willen des Vaters vollführt. Darum stellt sein Entschluss mit wirksamer Macht den Zustand her, der seiner Sendung entspricht.

Doketischen Tendenzen gab niemand Gehör, der ernsthaft den Christusgedanken in sich trug, da dieser dem Menschen das Amt erteilt, Gott an der Menschheit zu verherrlichen. Dass Paulus am Christusgedanken die ihn völlig bestimmende Überzeugung hat, wissen wir aus seiner Rechtfertigungslehre. Dass der Mensch Jesus Gott gehorsam gewesen sei, dass der Mensch Jesus gelitten habe, was das Los des Menschen sein muss, dass er sein Fleisch in den Tod gegeben habe, das sind für die Rechtfertigungslehre unent-

¹⁾ Röm. 8, 3. Gal. 4, 4. — ²⁾ Phil. 2, 6—8.

behrliche Sätze und sie stellen fest, dass Paulus an der Menschlichkeit und Geschichte Jesu das stärkste religiöse Interesse hat. Auf dem Eingang Jesu in unsre Lebensgestalt beruht sein Christusamt, sein stellvertretendes Handeln, die uns umfassende Bedeutung seines Tods und seines Lebens. Er hat der Gleichheit Jesu mit uns einen starken Ausdruck gegeben, als er ihm ein »Abbild des der Sünde gehörenden Fleisches« zuschrieb.¹⁾ An der Reinheit Jesu, an seinem Willen und Vermögen, das Fleisch so an sich zu tragen, dass es für ihn nicht zum Grund der Sünde wurde, hat Paulus nicht gezweifelt, schon wegen seines Ausgangs nicht. Er sieht aber darin ein wesentliches Merkmal Jesu, dass er seine Sohnschaft Gottes in demselben Fleisch hat, das uns unsre sündliche Erregtheit und Ohnmacht verschafft, und dass er dieses selbe Fleisch an das Kreuz hing und in der Auferstehung in die ewige Herrlichkeit erhob. Dadurch aber, dass er es nicht durch einen Naturzwang, sondern in Kraft seines Willens an sich hat, ist gesichert, dass er nicht nur die Gleichheit mit den Menschen, sondern auch jene Überordnung über sie besitzt, durch die sein königliches Recht begründet ist. Weil er die menschliche Art durch seinen Willen besitzt, hat er über ihr noch einen höheren Besitz: er ist in Gottes Gestalt.

Nach der gewöhnlichen Annahme hat Paulus das nur vom Präexistenten gesagt und sein Dasein in der Gestalt Gottes auf die Zeit vor seiner Geburt beschränkt. Dann würde jener Akt, durch den er sich leer machte, zu einem einmaligen Verzicht, nach dessen Vollzug er nur noch die Gestalt des Menschen und Knechts besass. Deutlich ist, dass der freie Eintritt des Christus in das menschliche Leben sein Verhältnis zum Vater nicht bricht; er ist auch im Fleisch der vom Vater gekannte, ihm gehörende Sohn. Doch wäre damit der Gedanke noch vereinbar, dass er mit dem Anfang seines Menschenlebens die Gestalt Gottes ablegte. Vielleicht ist aber die andere Annahme die richtige, dass Paulus auch dann, als er sagte, dass Jesus in der Gestalt Gottes sei, an den irdischen Christus dachte. Denn er setzt die Aussage: er machte sich leer, durch die zweite fort: er machte sich niedrig, und denkt sich dies nicht als einen einmaligen Akt, der vor der menschlichen Geschichte Jesu stände, sondern

¹⁾ Röm. 8, 3.

als seinen beharrenden Willen, der seine ganze Lebensführung bestimmt bis zum Kreuz. Er beschreibt die Niedrigkeit Jesu, die ihn zum Knecht machte, der gehorchen muss, nicht als einen Zustand, sondern als das von ihm Gewollte, und sagt nicht: weil er sich leer gemacht hat, war er nun niedrig, sondern er sieht in Jesu Schwachheit und Untertänigkeit seine freie Entsagung, deren Grösse er daran misst, dass er die göttliche Gestalt hat. Da Paulus damit den Kreuzeswillen Jesu an den seine Menschlichkeit schaffenden Willen an und in ihn eingeschlossen hat und das Menschsein damit, dass er Knecht und untertänig war, ebenso vereint, wie das Gott-sein und das Herr-sein beisammen stehen, so hat er schwerlich den Willen Jesu, durch den er nicht dieses, sondern jenes ergriff, in einen einzigen, überirdischen Moment zusammengedrängt, sondern wie das zweite, so wohl auch das erste Verhalten als den inwendigen Vorgang aufgefasst, der die ganze Geschichte Jesu durchzieht und ihr ihre Grösse gibt.

An diesem Verhalten Jesu soll sich die Gemeinde ihre eigene Aufgabe verdeutlichen. Jesu Tat begründet ihre Liebe; deshalb zeigt sie ihr auch, worin sie besteht und was sie tut. Dazu hat Paulus schwerlich das unerforschliche Geheimnis benutzt, das vor dem menschlichen Leben Jesu steht. Freilich ist auch dann, wenn Paulus an die Tat des Präexistenten denkt, doch ihr Resultat, seine Armut und Niedrigkeit, der Gemeinde bekannt, da er ihr in seiner menschlichen Gestalt verkündigt wird. Die Stelle steht aber in festerer Beziehung zu dem sie gestaltenden Zweck, wenn Paulus auch mit der Entäusserung denjenigen Akt beschreibt, den Jesus in den irdischen Verhältnissen vollzieht. Auch für die Gemeinde besteht die Entäusserung, die sie im Gehorsam Jesu zu üben hat, nicht nur in einem einmaligen Entschluss, der eine Verwandlung ihres Wesens hervorriefe, sondern sie ergibt ein beharrliches Verhalten, das die Beziehungen zu den andern beständig bestimmt. Der freie Verzicht hebt den Besitz nicht auf, sondern ordnet seinen Gebrauch. Er macht den, der verständiger als andere ist, nicht zum Toren, sondern bewirkt, dass er seine Verständigkeit nicht zur Beschämung und Knechtung der andern braucht und die Gemeinschaft mit ihnen erhält. Wer auf sein Recht verzichtet, die Ehre, die ihm gebührt, nicht einfordert und seine Macht nicht gel-

tend macht, wird dadurch nicht rechtlos, nicht ehrlos, nicht schwach. Der ethische Zweck der Stelle führt nicht darauf, dass sich Paulus die Entäusserung Jesu als einen Wesensverlust vorstellt, sondern darauf, dass er an den selbstlosen Verzicht denkt, der das, was Jesus im Verhältnis zum Vater als unverlierbares Eigentum hat, nicht für sich selbst verwertet. Hat er so gedacht, so hat er das Sein in der Gestalt Gottes mit dem Sein in der Gestalt des Menschen gleichzeitig in Jesu Besitz gelegt; aber nicht jenes, sondern dieses wird von ihm zu dem gemacht, was jetzt sein Erleben und Handeln bestimmt.

Ein unbeschreibliches Geheimnis hat Paulus unter allen Umständen im Christus verehrt, da er ihm beide Reihen von Tätigkeiten beigelegt hat, die gottheitliche Wirkungsweise und auch den in der Gleichheit mit uns verlaufenden Lebens- und Sterbensprozess. Die jetzt übliche Auslegung der Stelle nimmt an, Paulus habe sich das Beisammensein beider Attribute durch das Zeitschema zu verdeutlichen versucht; früher habe er die Gottheit gehabt, später die Menschheit. Vielleicht hat er ihm aber die doppelte Gemeinschaft nach oben zum Vater hin und nach aussen zur Menschheit hin mit gleichzeitiger Geltung zuerkannt.

An die beiden Gestalten, die Paulus Christus zuschreibt, schliessen sich die beiden Naturen, die nachher der kirchliche Satz Jesus gibt, leicht an. Dennoch ist es für die Denkweise des Paulus lehrreich, dass er nicht die Formel »Natur«, sondern »Gestalt« verwendete. Wo ein griechischer Einfluss wirksam ist, bot sich »Natur« als die inhaltvollste, deutlichste Kategorie an; dass sie Paulus mied, zeigt, wie wenig er sich um die Anpassung seines Gedankens an die griechischen Denkformen bemüht hat. Durch die Formel »Natur« wird das Persönliche als Produkt und Erscheinung auf etwas Unpersönliches zurückgeführt, das hinter oder über dem Persönlichen stehe; mit »Gestalt« ist der Vorgang nicht hinter die Person gelegt, sondern als ihre Handlung aufgefasst, denn die Person gibt sich selbst die Gestalt. Für Gott und Christus braucht Paulus ausschliesslich die personhaften Kategorien; an ihnen gilt ihm der Wille als das Wesen, als die Ursache, aus der ihr ganzes Werk entsteht.

Eine gewisse Verwandtschaft zu den zwei Gestalten, die sich Jesus gibt, hat der Gegensatz von Fleisch und Geist,

den auch Paulus wie die andern Jünger zur Beschreibung Jesu braucht. Nach der einen Seite hängt das, wozu er wird, vom Fleisch ab, nach der andern vom Geist; er war ein Abbild des Fleisches und zugleich lebendigmachender Geist.¹⁾ Paulus legt aber auch durch diese Formel nicht einen Zwiespalt in den Christus hinein. Wie nach dem Satz über die beiden Gestalten des Christus die Menschheit das von der Gottheit Gewollte und mit ihr Geeinte ist, so kommt Jesus im Fleisch, weil er der Sohn Gottes ist, nicht obschon er es ist, nicht gegen seinen Willen, sondern durch den Vollzug seiner Sendung. Sein Eingang in das Fleisch ergibt nicht eine Hemmung seiner Offenbarung und Herrschaft, sondern ist das Mittel, durch das er sein Ziel schafft und seine Herrschaft begründet. Wie Paulus mit dem Kreuz Jesu in keinem Streit steht, sondern in ihm die Gnadenstat Gottes sieht, so erhebt er auch gegen den Anteil Jesu am Fleisch keine Einrede, sondern sieht in ihr Gottes Werk. Denn aus der Erniedrigung Jesu entsteht seine Erhöhung und aus seiner Armut sein Reichtum. Freilich, wer nichts an ihm kennt als das, was er nach dem Fleisch ist, der kennt ihn nicht; denn so würde er sich verhüllen, was durch den Ausgang Jesu hergestellt ist. Nachdem er auferweckt ist, ist er nicht mehr im Fleisch; darum ist auch seine Erkenntnis nicht durch das Fleisch zu gewinnen.²⁾ Jetzt ist ihm diejenige Stellung zugeteilt, die er als der Sohn in Kraft des Geistes hat.

Durch den Präexistenzgedanken wird aus dem Anfang des menschlichen Lebens Jesu ein Wunder. Wir haben aber bei Paulus kein Wort über den Vorgang bei seiner Geburt, wie er auch aus der Wirksamkeit Jesu kein einzelnes Wunder erzählt. Das beruht nicht auf einer kritischen Stellung gegenüber dem Wunderbericht, da ja Paulus Jesus das gottmenschliche Vermögen zuschreibt und ihn als den verehrt, durch den alles ward. Dagegen steht die Zurückstellung der Zeichen dadurch mit dem Grundgedanken der Paulinischen Christologie in Zusammenhang, dass für sie Jesus selbst das Wunder der göttlichen Gnade ist, neben dem nicht einzelnes aus seinem Leben einen besonderen Offenbarungswert besitzt. Selbstverständlich lässt sich aber aus den

¹⁾ Röm. 1, 3. 4. 8, 3. 1 Kor. 15, 45. — ²⁾ 2 Kor. 5, 16.

Briefen nicht schliessen, in der Erzählung über Jesus habe bei Paulus ein Geburts- und Wunderbericht gefehlt. Wir dürfen das Christusbild nicht vergessen, das wir vom Begleiter des Paulus, von Lukas, haben. Die Annahme, dass dieser hernach der Kirche eine andere Christologie vorlegte als die, die er auch im Verkehr mit Paulus erhalten hatte, löst den Geschichtslauf in phantastische Sprünge auf.

2.

Das menschliche Wirken Jesu.**a) Die den Christusbegriff erläuternden Formeln.**

Erwägt man die Neuheit und Unverständlichkeit des Christusgedankens für die Griechen, so wird man erwarten, dass Paulus Parallelbegriffe schaffe, die ihn zu erläutern vermögen. Es lassen sich in der Tat einige seiner Gedanken unter diesen Gesichtspunkt stellen, obgleich die hieher gehörenden Formationen nicht zahlreich sind. Dass für Jesu Amt die einfache und doch inhaltvolle Formel »unser Herr« üblich wurde, das wurde nicht einzig durch Paulus herbeigeführt. Dagegen ist die Vergleichenung Adams mit Jesus nach unsren Dokumenten ein Paulinischer Satz.¹⁾

Er wird durch anders gerichtete, moderne Gedanken verfärbt, wenn man ihm die Absicht beilegt, Jesus als den idealen Menschen und Besitzer aller menschlichen Vollkommenheiten darzustellen. Paulus hat Jesus nie als Beleg für die menschliche Grösse gebraucht, sondern hat ihn einzig als Werkzeug Gottes und Vollstrecker des göttlichen Willens vor Augen. Für Jesu Beziehung zu Gott und seine aus ihr folgende Macht über die Menschheit gibt ihm aber 1 Mos. 1—3 deshalb eine Parallele, weil vom ersten Menschen, der aus Gottes Schöpfermacht entsteht, die ganze Menschheit abhängig ist und ihr Lebensmass durch seine Tat empfängt. Dazu ist der neue Schöpferakt Gottes, durch den sein Sohn in der Menschheit entsteht, die höhere Parallele, da seine Macht wieder die Welt umfasst, sie von ihm abhängig macht und ihren Lebensstand bestimmt. Die Analogie vertieft sich dabei zu einem kausalen Zusammenhang. Um deswillen, was die Menschheit durch Adam ward, ist ihr der Christus

1) Röm. 5, 12—19. 1 Kor. 15, 21. 22.

gegeben. Weil jener alle unter die Sünde und den Tod gebracht hat, ist ihnen der Christus unentbehrlich und darum wird er ihnen auch von Gott so gegeben, dass er sie nun in die Gerechtigkeit und das Leben stellt. Auch in der Vergleichung Jesu mit Adam bekommt aber nicht der Restitutionsgedanke die leitende Bedeutung, nach dem der Christus das wiederbringt, was durch Adam verloren war, sondern das vorwärtsschauende Ziel der Herrschaft Jesu bestimmt auch diesen Gedankengang. Der zweite Mensch ist der höhere; auf ihn hin ist schon Adam geschaffen und der durch seinen Fall herbeigeführte Zustand geordnet. Nicht nur Jesus erhält von Adam her Verständlichkeit, ebenso sehr gewinnt Adams Geschichte erst aus Jesu Werk die Aufklärung; denn sie hat in der Sendung des Christus ihr Ziel und damit ihren Grund. Der erste Mensch ist deshalb aus der Erde, weil der zweite aus dem Himmel sein wird, der erste deshalb nicht mehr als eine lebendige Seele, weil der zweite den lebendigmachenden Geist haben wird; der erste hat deshalb die Macht, die Sünde und den Tod über alle zu bringen, weil der zweite die Macht haben wird, die Gerechtigkeit und das Leben für alle zu begründen. Das Amt des Christus besteht nicht nur in der Beseitigung der Übel, die durch Adam entstanden sind, sondern in der Gewährung derjenigen göttlichen Gaben, durch die die Menschheit die Vollendung erhält.

Die Richtung des Wollens und Denkens, die Paulus durch den Glauben an Jesus erhält, hat bewirkt, dass ihm die Vergleichung Jesu mit Adam zwar brauchbar war, um den Kernsatz des Evangeliums zu erläutern, dagegen nicht der leitende Gesichtspunkt werden konnte, der seiner Predigt den systematischen Abschluss gab. Sein Verlangen ist auf den kommenden Herrn gerichtet, was nicht zulässt, dass er bloss auf das Verlorene rückwärts sah, und sein Denken hat im Tatbestand der Geschichte Jesu den zureichenden Grund seiner Gewissheit und braucht nicht über ihr noch einen höheren Obersatz, der für die Sendung Jesu eine Notwendigkeit sichtbar machte, mit der nun erst die Gewissheit über ihn vorhanden sei. Sein Glaube gehört dem Christus um deswillen, was er selber ist und schafft, und stützt sich nicht auf eine den Weltplan Gottes deutende Theorie.

Während die Vergleichung des Christus mit Adam den

Verlauf der Geschichte heranzieht, um Jesu Amt zu verdeutlichen, schafft Paulus durch die Bezeichnung Jesu als des Haupt, das dem Leib vorsteht, eine natürliche Analogie für sein Christusamt. Er hat am Leib nicht nur der Gemeinde die echte Verbundenheit zur wechselseitigen Förderung des Lebens anschaulich vorgezeichnet, sondern gewinnt durch die Überlegenheit des Haupt über den Leib auch für die Herrschaft des Christus eine reiche Formel, die sowohl die Unentbehrlichkeit und Unzerstörbarkeit seiner Herrschaft als ihre Verschiedenheit von aller egoistischen Machtübung ausspricht. Das Haupt hemmt durch sein Regiment die Lebendigkeit des Leibs nicht, sondern erzeugt sie. Und doch ist die Abhängigkeit des Leibs von ihm vollständig, sowohl so, dass er am Haupt die Einheit und Lebendigkeit für sich gewinnt, als auch so, dass er für das Haupt arbeitet und den ihm erteilten Befehl vollführen muss. Die Herrschaft des Christus ist dadurch gleichzeitig als beseligend und verpflichtend beschrieben. Der Glaube, der von seiner Gnade lebt, und die Liebe, die alles für ihn tut, finden in diesem Gleichnis gleichmässig ihren Grund. Paulus hat es nicht nur für die vereinigte Gemeinde, sondern auch für die einzelnen verwendet und leitet jeden Glaubenden an, sich und seinen Leib als Glied des Christus anzusehen.¹⁾

Auch die durch die Natur gesetzte Abstufung zwischen dem Mann und dem Weib dient ihm zur Erläuterung der Herrschaft Jesu. Er stellt eine Reihenfolge von Abhängigkeitsverhältnissen auf, die durch Gott geordnet sind, von denen das eine das andre nach seinem Grund und Ziel verständlich macht: über der Frau steht als ihr Haupt der Mann, über dem Mann als sein Haupt der Christus, über dem Christus als sein Haupt Gott.²⁾ Am Gehorsam und an der Herrschaft des Christus soll der Mann sowohl lernen, was der rechte Gehorsam nach oben, als, was die rechte Herrschaft nach unten ist. Ebenso hat Paulus mit dem verbreiteten messianischen Gleichnis die Gemeinde als Braut und Weib unter den Christus als ihren Mann gestellt.³⁾

¹⁾ Der Leib des Christus: Röm. 12, 5. 1 Kor. 10, 17. 12, 12. 13. 27. Eph. 1, 23. 4, 4. 12. Kol. 1, 24. 3, 15. Die einzelnen sind Glieder des Christus: 1 Kor. 6, 15. 16. Eph. 5, 30. Christus das Haupt: 1 Kor. 11, 3. Eph. 1, 22. 4, 15. 16. 5, 23. Kol. 1, 18. 2, 10. 19. — ²⁾ 1 Kor. 11, 3. — ³⁾ 2 Kor. 11, 2. 3. Eph. 5, 22—33.

b) Gottes Wirken in Jesus.

Das Verhalten Jesu gegen Gott beschreibt Paulus als Gehorsam.¹⁾ In der Vergleichung mit Adam fasst er das, was Jesus geleistet hat, in die Aussage zusammen: er hat Gott gehorcht. Dadurch wird aus Jesu Werk die Offenbarung Gottes. Hier geschieht Gottes Wille und Gott selbst handelt durch ihn, nicht so, dass dadurch Jesus in die Passivität gestellt wäre; vielmehr ist er als der gehorchende seinerseits der selbst Handelnde. Daher bildet Paulus für die Ereignisse, die Jesu Geschichte bilden, beide Aussagen, von denen die eine Gott, die andere den Christus ihren Wirker nennt. Gott sandte ihn im Fleisch und der Christus machte sich leer; Gott gab den Christus in den Tod und der Christus gab sich für uns hin. Dadurch tat Gott den Sündern seine Liebe kund und Christus liebte uns, als wir noch Sünder waren. Gottes Herrlichkeit hat ihn erweckt und der Christus stand auf. Gott wird alle richten und der Christus wird Richter sein.²⁾

Gehen wir vom Pharisäismus aus, so könnte man erwarten, dass sich der Verdienstbegriff mit der Gehorsamsübung Jesu verbinde und Paulus die Formeln darböte, durch die er sich den Wert seiner irdischen Arbeit, vor allem seines Kreuzes, erläuterte. Aus seinen Sätzen scheint sich der Gedanke leicht zu ergeben, die Aufgabe Jesu habe darin bestanden, das Verdienst herzustellen, um deswillen Gott der Welt verzeiht. Dieser Gedankengang fehlt aber bei Paulus, weil er der Verbundenheit Gottes mit dem Christus zur einträchtigen Tat, wie Paulus sie von ihm aussagt, widerspräche. Der Verdienstbegriff schreibt Gott zunächst ein abwartendes Verhalten zu; sein Diener handelt für ihn, freilich nach seinem Gebot und in der Liebe zu ihm, doch so, dass er zuerst sein Werk zu vollenden hat, worauf Gott es lohnt. Diesen Gedankengang konnte Paulus für Christus nicht brauchen, weil er nicht abseits von Gott wird, lebt und stirbt und sich nicht erst durch die Vollendung seines Werks Gottes Wohlgefallen erwirbt, sondern völlig durch Gott wird

1) Röm. 5, 19. Phil. 2, 8; vgl. Gal. 4, 4. — 2) Die Sendung Jesu: Röm. 8, 3. Gal. 4, 4. Phil. 2, 7; der Tod: Röm. 4, 25. 8, 32. Gal. 2, 20. Röm. 5, 6—8. 1 Tim. 2, 6; die Auferstehung: Röm. 4, 24. 25. 6, 4. 8, 11 u. o. 1 Thess. 4, 14. Röm. 14, 9. Gericht: Röm. 2, 16. 14, 10. 1 Kor. 4, 5. 2 Kor. 5, 10.

und in der Einheit mit ihm lebt und stirbt. Das Kreuz Jesu ist Gottes eigne Tat; er gab ihn dahin in seiner Gerechtigkeit, die die Sünde der Welt verwirft und dadurch die Welt mit sich versöhnt, und in seiner eignen Gnade, die nicht erst durch den Christus in ihm hervorgebracht wird, sondern selbst die Sendung Jesu und seinen Tod und seine Erhöhung wirkt. Dadurch erhält das Handeln Jesu nicht nur die Richtung auf die Welt, sondern auch auf den Vater, den er als seinen Gott liebt und ehrt und als dessen Sohn er sich hält auch in der Kreuzesgestalt mit dem vollen Sohnesgehorsam. Diesen aktiven Anteil Jesu an seiner Sendung vergisst Paulus nie; ohne ihn käme die Gnadenmacht des Kreuzes nicht zustand; er hat aber den Entschluss Jesu vom Beschluss Gottes nicht getrennt und die kausale Macht, die ihm die königliche Stellung gibt, nicht Jesus allein zugeschrieben, sondern er schaut am Christus ein mit dem Vater einträchtiges Wirken, bei dem die anhebende, bestimmende Funktion dem Vater zugehört, der dadurch die Herrlichkeit seiner Liebe erweist, dass er den Sohn zum eignen Wirken erhöht.

Darum hat er weder den Priester- noch den Mittlergedanken zum Hauptbegriff seiner Christologie und Kreuzeslehre gemacht, sondern hat durch den Mittlerbegriff den Unterschied zwischen Mose und Jesus definiert.¹⁾ Während Jesus auch am Kreuz das Organ ist, durch das Gott handelt, steht dagegen das Gesetz über Mose und ist nicht mit seinem Willen und seiner Person eins, sondern wird von ihm für das Volk empfangen und ihm überbracht. Darum wird an der Mittlerschaft Moses sichtbar, dass das Gesetz nicht Gottes letzte und vollkommene Gabe ist, da wir diese erst dann erhalten, wenn der Bote Gottes, durch den wir ihn hören und seine Herrschaft sehen, so mit ihm eins ist, dass er nicht zwischen Gott und der Gemeinde steht, sondern selbst Gottes Offenbarung ist. Dagegen hat Paulus, als er die Regel für das Gebet der Gemeinde aus dem Werk des Christus ableitete, den Mittlergedanken auch für ihn verwendet und mit ihm ausgesprochen, dass seine Gnade für alle dieselbe Unentbehrlichkeit, aber auch dieselbe das Heil schaffende Allgenugsamkeit besitze, weil in Übereinstimmung mit der Einzigkeit Gottes der eine Mensch für alle die Erlösung bewirkt habe.²⁾ Hier ist an die Entfernung gedacht, in der

¹⁾ Gal. 3, 19. — ²⁾ 1 Tim. 2, 5.

die Menschen von Gott stehen, die Jesus dadurch beseitigt, dass er sich selbst für sie dahingegeben hat. Ein ähnlicher Gedankengang hat bewirkt, dass Paulus die Kreuzestat Jesu dann, wenn er die von allen Schranken befreite Liebe der Gemeinde auf sie begründet, unter den Opfergedanken stellt.¹⁾

Da Paulus die Gemeinschaft Jesu mit Gott auch auf sein Kreuz ausdehnt, sah er an ihm nicht nur das Leiden, sondern auch den göttlichen Machterweis, ebenso wenig freilich nur die Grösse der göttlichen Gnade, sondern auch die Tiefe der Entsagung und die Schwere des Leidens, beides in einer und derselben Tat, ohne dass er hier eine Unebenheit oder einen Streit in seinem Gedankengang empfinden konnte und nach seinen uns vorliegenden Aussagen empfunden hat. Er hat daher beide Sätze, dass Jesus an unsrem Tod starb und dass wir durch seinen Tod sterben. Jesus trägt am Kreuz das menschliche Geschick; dadurch vollführt er aber Gottes Willen und das gibt seinem Tod die alles erneuernde Macht. Darum entstehen aus den Sätzen, die Jesus zuteilen, was uns gebührt, bei Paulus die, die uns zuteilen, was Jesus gehört, und beide sind die fest miteinander verbundenen Glieder desselben Urteils, das im Tod Jesu Gottes Gerechtigkeit uns zum Heil wirksam sieht. Das Bedenken ist zwar verbreitet, ob nicht seine Betrachtung des Gekreuzigten zwischen sich durchkreuzenden Gedanken schwanke; er müsste eigentlich daraus, dass der Christus im Sterben an die Stelle des Menschen trete, ableiten, dass der Mensch durch Jesus vom Tod und Gericht befreit sei, nicht aber, dass dadurch die Menschheit dem Tod übergeben sei. Paulus spricht aber damit, dass er im Tod des Christus den Tod aller erkennt, aus, dass die Stellvertretung Jesu nicht nur ein Versuch und Wunsch blieb, sondern ihr Ziel hergestellt und der Menschheit die Hilfe verschafft hat, durch die sie zur Gemeinde Gottes wird. Dies vermöchte seine Stellvertretung nicht, wenn sie ihn bloss ins Leiden, nicht auch ins Wirken führte, bloss ihn zu uns hinab erniedrigte und nicht auch uns zu ihm hinauf erhöhte. Dass er auf sich nimmt, was unser ist, das geschieht von vornherein mit der Absicht, dass er uns mit dem begabe, was er selbst für sich

¹⁾ Eph. 5, 2. Die Benützung des Pascha zur Deutung des Kreuzes, 1 Kor. 5, 7, steht diesen Sätzen nahe,

erwirbt und besitzt. Nur dann wäre der Übergang seines Todes und seines Lebens auf uns ausgeschlossen, wenn sein Kreuz anderswo begründet wäre als in unsrem Zustand. Weil er aber nicht an seiner eigenen Schuld, sondern an der der Menschheit stirbt, darum macht sein Kreuz für die Menschheit das Urteil Gottes offenbar, und deshalb, weil er nicht seiner selbst wegen, sondern unsretwegen in das Fleisch gesendet ist, darum ist sein Tod das Ende des Fleisches und die Begründung derjenigen Gemeinschaft mit Gott, die durch den Geist entsteht. Eine Unebenheit im Paulinischen Gedankengang fand man hier erst dann, als eine ihm fremdartige Vorstellung vom Vergeben zur Verwendung kam. Wenn das Vergeben bloss dadurch herbeigeführt werden soll, dass vorher eine Strafe erlitten wird, wobei das Mass von Schmerz, das hiefür erforderlich sein soll, einer willkürlichen Bemessung anheimfällt, dann ist freilich der Akt des Christus mit der Ableistung dieses Strafmasses beendet. Weil aber Paulus bei Jesus ein solches Vergeben wahrnahm, das die Bösheit überwindet und die Gemeinschaft mit Gott nach ihrem Bruch neu herstellt, darum erkennt er die sühnende Macht des Todes Jesu an seiner heiligenden Macht und sucht sie nicht nur darin, dass er den Erlass der Strafe bewirkte, sondern darin, dass er das Gericht über die Sünde vollzogen habe, und dieses sieht er hier deshalb real bewirkt, weil die Macht des Christus über die Welt auch seiner Kreuzestat eigen ist, weshalb er am Kreuz die Sünde aller getötet und begraben hat.

Die Gemeinschaft Jesu mit Gott, die seine Tat zur Tat Gottes macht, gibt auch seinem Wort die unvergängliche Autorität. Von der Christologie des Paulus aus ist es selbstverständlich, dass über eine Frage, für die Jesus die Antwort gab, in der Christenheit nicht mehr gestritten wird. Der Herr hat die Ehescheidung verboten; damit ist alles gesagt. Ebenso ist beim Mahl der Gemeinde das, was der Herr gesagt hat, für immer unantastbar.¹⁾ Paulus zweifelt daran nicht, dass das Abendmahlswort sowohl nach seiner gebenden als nach seiner verpflichtenden Bedeutung die unvergängliche Gottesmacht in sich trage. Aus demselben christologischen Grundgedanken, der ihm Jesu Wort heilig macht, entsteht gleichzeitig die andere Tatsache, dass wir

¹⁾ 1 Kor. 7, 10. 11, 23.

nur wenige Berufungen auf Jesu Wort bei Paulus finden. Denn die Sohnschaft Gottes und das Christusamt, wie Paulus es fasst, lässt sich nicht auf die Mitteilung von Lehren oder Geboten beschränken, sondern macht die Gegenwart und Herrschaft Jesu zum Stoff des Evangeliums. Paulus bezeichnet darum mit der Formel »die gute Botschaft Jesu des Christus« weder bloss den Urheber seiner Verkündigung noch bloss ihren Inhalt, sondern beides zugleich.¹⁾ In der Bezeugung seiner Sendung, die von Jesus herrührt und durch seine Boten an die Völker kommt, sieht Paulus das Mittel, durch das er den glaubenden Anschluss an den Christus bewirkt. Dabei haben auch die Erinnerungen an Jesu eigene Worte einen wichtigen Platz; der entscheidende Vorgang bleibt aber das, dass der Ruf des Christus durch seine Boten an die Menschen kommt.

3.

Das Wirken des Erhöhten.

a) Die Auferstehung Jesu.

Die Kreuzeslehre ist bei Paulus immer zugleich Auferstehungslehre. Von der Auferstehung getrennt ergäbe das Sterben des Christus denjenigen Rechtsvollzug, der uns zur Unseligkeit dient, nicht zur Rechtfertigung. Herrschen kann nur der Lebende; mit dem Christusnamen ist aber von Jesus die Herrschaft ausgesagt. Er sagt weiter seine Verbundenheit mit seiner Gemeinde aus; der Tod trennt, Gemeinschaft entsteht durch das Leben. Indem Jesus aufersteht, erhält er denjenigen Lebensstand, der die Voraussetzung seines königlichen Wirkens bildet und in dem die Gabe besteht, durch die er die Gemeinde zur Vollendung führt. Die Auferstehung schafft daher bei Paulus nicht nur für das, was das Leben und Sterben Jesu herstellte, eine Bestätigung, sondern ist selbst die Heilsbewirkung, weil weder ein toter noch ein ins Jenseits entrückter Christus dem Christusnamen Wahrheit gäbe.²⁾ Durch die Auferstehung wird der Christus der Welt so wiedergegeben, dass er nun mit dem Ertrag seines Kreuzes und darum als der Geist, Leben und Herrlichkeit Verleihende bei ihr ist.

¹⁾ Röm. 1, 9. 15, 19. 1 Kor. 9, 12. Gal. 1, 7. 2 Thess. 1, 8. —

²⁾ 1 Kor. 15, 14—19.

In der Auferstehung Jesu sah Paulus Gottes Werk. Dass Gott hier handelt, das gibt dem Vorgang die universale Bedeutung und die unmittelbare Beziehung zum Glauben. Paulus verbindet Jesu Auferstehung durch ein kausales Band mit seiner Kreuzestat. Weil sich Jesus bis zum Kreuz gehorsam erwies, deshalb hat ihn Gott erhöht. Weil er durch seinen Tod uns die Rechtfertigung verschafft hat, deshalb wurde er auf-erweckt.¹⁾ Paulus sieht in der Übergabe des Christus in den Tod und in seiner Einsetzung in das ewige Leben einen zusammenstimmenden Gotteswillen, bei dem jeder Schritt den andern bedingt. Was Jesus durch seinen Kreuzeswillen Gott gibt, begründet, was er durch die Auferstehung von ihm empfängt, und die Art, wie er durch sein Kreuz sein Verhältnis zu uns bestimmt, begründet die neue Beziehung, in die er zu uns durch seine Auferstehung tritt. Nachdem er Gott in der Kreuzesgestalt zur Offenbarung gedient hat, bezeugt er sich uns nun auch durch Jesu Auferstehungs-gestalt. An der auf alle sich erstreckenden Macht der Auferstehung Jesu hat Paulus ebenso wenig gezweifelt als an derjenigen seines Kreuzes. Wie dieses uns das Gestorben-sein bringt, so bringt uns seine Auferstehung das Lebendig-sein mit ihm.²⁾ Auch hier ist die mystische Deutung der Paulinischen Sätze nicht durchführbar; denn das Leben ist uns dadurch beschert, dass er lebt, nicht dadurch, dass wir ein dem seinen gleichförmiges Leben in uns selbst er-wecken. Nicht der Glaubende lebt, sondern der Christus lebt in ihm dadurch, dass er seine eigne Lebendigkeit am Glaubenden erweist, indem er auch ihn in das Leben versetzt.

Der neue Lebensstand Jesu hat sein Merkmal daran, dass er nun in seinem Verhältnis zur Menschheit der Geist ist.³⁾ Die Erneuerung und Verklärung seines Leibs ist das Werk des Geists, so dass ihn jetzt sein Leib nicht mehr daran hindert, sich mit allen so zu verbinden, dass er ihr inwendiges Leben bestimmt.⁴⁾ Darum bringt uns seine Auferstehung die Befreiung vom Fleisch, weil wir nun mit dem verbunden sind, der selber nicht mehr im Fleisch lebt.⁵⁾ Das bedeutet aber nicht den Anfang einer natur- und leib-

1) Phil. 2, 9. Röm. 4, 25. — 2) Röm. 6, 3—10. 1 Kor. 15, 20—22. 2 Kor. 4, 10. Gal. 2, 20. Phil. 3, 10. 11. Eph. 2, 5. 6. Kol. 2, 12. 13. 3, 1—4. 2 Tim. 2, 11. — 3) 2 Kor. 3, 17. — 4) Röm. 8, 11. 1 Kor. 6, 17. — 5) Röm. 7, 5. 8, 9.

losen Existenz; denn da wir unser Ziel durch unsre Auf-erweckung erreichen, so wird an unsrer Natur nur das beseitigt, was an ihr dem Bösen als Ort und Werkzeug dient. Dadurch ist dem Menschen auch für seine leibliche Seite die Vollendung verbürgt.

b) Jesu Anteil an Gottes Regierung.

In seinem erhöhten Stand wird der Christus für die Gemeinde in seinem Verkehr mit dem Vater dadurch wirksam, dass er für sie bittet.¹⁾ Daran wird sichtbar, dass Paulus mit dem Eingang Jesu in den Himmel keine Minderung seines personhaften Eigenlebens verband. Er steht in Selbstständigkeit beim Vater und macht sein Sohnesverhältnis für die Seinen fruchtbar.

Der Paulinische Gedankengang behält aber dadurch eine konsequente Einheitlichkeit, dass auch im Gedanken an den Erhöhten weit häufiger und bestimmter als sein Verkehr mit dem Vater seine Beziehung zu den Glaubenden zur Darstellung kommt, wie auch für die Kreuzeslehre nicht die Fürbitte des Christus für die Welt, nicht sein Verkehr mit dem Vater, durch den er das göttliche Vergeben für uns begründet, sondern seine der Welt zugewendete Liebe und ihre unsre Sünde tilgende Macht zum Hauptthema werden.

Mit dem durch Ps. 110, 1 getragenen Sprachgebrauch wird vom Christus der Anteil an der göttlichen Weltregierung ausgesagt: er ist zur Rechten Gottes.²⁾ Dieser Satz hat für den Glaubensstand des Paulus die grösste Bedeutung, weil auf ihm seine Zuversicht beruht, dass der Weltlauf uns nicht schädige, sondern uns überall wertvolle Gaben vermittele. Dass alles der Christenheit gehört, ergibt sich daraus, dass sie dem Christus gehört, dem alles untergeben ist, und die Berufenen, für die alles zum Guten mitwirkt, sind die mit Christus Verbundenen.³⁾ Allein auch hier wird jede Neigung zu gnostischen Theorien abgeschnitten. Ein Interesse, die Regierung Gottes von der des Christus zu unterscheiden und bestimmte Vorgänge am Weltlauf als den Erweis der Regierung des Christus im Unterschied von derjenigen Gottes auszuzeichnen, entstand aus der Paulinischen Christologie nicht, da sie an der vollständigen Gemeinschaft des Christus mit

¹⁾ Röm. 8, 34.— ²⁾ Röm. 8, 34. Eph. 1, 20—23. Kol. 3, 1. Phil. 2, 9—11. — ³⁾ 1 Kor. 3, 21—23. Röm. 8, 28. 35—39.

dem Vater ihren Mittelpunkt hat. Es genügt darum, dass die Gemeinde weiss: »der Christus ist Gottes,« womit sie auch weiss, dass sich nichts im Weltlauf seiner Herrschaft entzieht oder sie stört.

c) Die Gegenwart Jesu in den Glaubenden.

Wie im Gottesgedanken der Himmel als der Ort Gottes und seine Allgegenwart beisammen stehen, so sind auch beim Christus seine Gegenwart bei Gott im Himmel und seine Gegenwart bei den Glaubenden vereint. Eine Spannung empfand hier Paulus nicht, vielmehr entsteht eben aus der Versetzung des Christus in den Himmel sein Anteil an der Wirkungsweise Gottes, die ihn für alle gegenwärtig macht. Diese Überzeugung besass für Paulus eine grosse Kraft; das Bewusstsein ist ihm immer gegenwärtig, der Glaubende sei im Christus und handle in ihm.¹⁾ Die Stärke dieser Überzeugung muss auch dann beachtet sein, wenn wir uns verdeutlichen wollen, wieso Paulus im Kreuz und in der Auferstehung Jesu denjenigen Tatbestand sieht, der den Lebenslauf aller bestimmt. Die auf alle übergehende Macht jener Geschichte ist dadurch vermittelt, dass der Christus alle mit sich in Gemeinschaft setzt und durch seine Gegenwart bei ihnen ihre inwendige und auswendige Geschichte bestimmt. Paulus brauchte dafür gern das Raumbild: die Glaubenden sind im Christus, da er sie bei sich aufnimmt und umfasst.²⁾ Der Ort gibt uns die Gestalt; wo wir sind, bestimmt, was wir sind. Indem wir im Christus sind, gestaltet und leitet er unser Denken und Wollen. Die Vollständigkeit seiner

¹⁾ Die Formel „im Christus“ ist häufiger als die „in Gott“. Die Gemeinde ist „in Gott und im Christus“, 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1. „In unsrem Gott Freudigkeit haben“, 1 Thess. 2, 2, wechselt mit „im Christus Freudigkeit haben“, Eph. 3, 12. Häufig sagt Paulus *ἐν χριστῷ*, wobei sich nicht immer beobachten lässt, welcher von den beiden völlig verbundenen Gedanken, der Gottes- oder der Christusgedanke, im Vordergrund des Bewusstseins steht. Die Arbeit geschieht im Christus: Röm. 16, 3. 9. 12. 1 Kor. 9, 1. Kol. 4, 7. 17. 1 Thess. 5, 12. Das Reden und Mahnen geschieht in ihm: Röm. 9, 1. 2 Kor. 2, 17. 1 Thess. 4, 1. 2 Thess. 3, 12, oder durch ihn: Röm. 15, 30. 1 Thess. 4, 2. Der Verkehr der Christen miteinander geschieht in ihm: Röm. 16, 2. 8. 22. Phil. 2, 29. Philem. 16. 20. 1 Kor. 16, 19. Phil. 4, 21. 1 Kor. 7, 39. Eph. 6, 1. 5, 8. Auch das Leiden und Sterben geschieht in ihm: Eph. 4, 1. Philem. 23. 1 Kor. 15, 18. Vom Danken sagt er: durch ihn: Röm. 1, 8. 7, 25. Kol. 3, 17. — ²⁾ Röm. 8, 1. 16, 7. 11. 2 Kor. 5, 17. Phil. 3, 9.

Gemeinschaft mit uns kommt dadurch zum Ausdruck, dass damit die andere Formel wechselt: der Christus ist in uns.¹⁾ Neben dem Raumbild hat Paulus auch das vom Gewand hergenommene Gleichnis, das sich vielleicht an die Taufe anlehnt, bei der der Getaufte ein neues Gewand anzieht: wir haben Christus angezogen.²⁾ Dadurch ist von seiner Gemeinschaft mit uns gesagt, sie bestimme unsre Stellung vor Gott und in der Welt; nicht geschieden von ihm, sondern vereint mit ihm stehen wir in Gottes Blick; deshalb sind wir gerechtfertigt und geheiligt.

Die Gegenwart des Christus gilt dem einzelnen und der Gemeinde, ohne daß man sagen kann, Paulus habe den einen oder den andern Gedanken bevorzugt. Allen wird ein eigenes, unmittelbares Verhältnis zum Christus zuerkannt, ebenso bestimmt aber auch die Fürsorge und Regierung des Christus auf die ganze Christenheit bezogen. Wie der Glaubensstand und der Eintritt in die Gemeinde untrennbar beisammen sind, so ist auch die Wirksamkeit des Christus an den einzelnen und seine Verbundenheit mit der Gemeinde ein nicht zu trennender Akt.

4.

Die Gegenwart des Geistes.

a) Das Neue in der Lehre vom Geist.

Die gemeinsame Überzeugung der Christenheit, der Geist Gottes sei zu ihr gesendet, hat Paulus über das hinaus, was wir sonst in der Gemeinde finden, wesentlich verstärkt. Der Fortschritt besteht nicht darin, dass erst Paulus das sittliche Ziel mit der Lehre vom Geist verband und den Geist als den Urheber des guten Willens verstand, während man früher vom Geist nur Macht erwartet und darum das als pneumatisch beurteilt habe, was als unverständlich und miraculös erschien. Auch Paulus denkt sich den Geist, weil er heilig und Gottes Eigentum ist, als den Teilnehmer an der göttlichen Macht und sieht in wunderbaren Erlebnissen seine Bezeugung, deren Wert für die ganze Gemeinde darauf beruht, daß das Wunder der Gewißheit Gottes immer eine

¹⁾ Röm. 8, 10. 2 Kor. 13, 5. Eph. 3, 17; vgl. Gal. 4, 19. — ²⁾ Röm. 13, 14. Gal. 3, 27.

nachdrückliche Verstärkung gibt.¹⁾ Nach der andern Seite wird jener gespenstische Geist, den man der Kirche Jerusalems zutraut, in den Dokumenten nirgends sichtbar, weder bei Matthäus und Petrus, wo der Geist die Märtyrer stärkt, noch bei Jakobus, wo die keusche Weisheit von oben kommt, noch bei Judas, wo die Gemeinde im Geist betet, noch bei Johannes, wo der Geist die Wahrheit gibt.²⁾ Solche Vorstellungen konnten in der Gemeinde deshalb nicht entstehen, weil ihr immer das Christusbild die Norm für das verschaffte, was der Geist wirke. Denn der Christus wird als der verehrt, der den Geist hatte. Dadurch ist gesichert, daß die Christenheit nie anders vom Geist sprach als so, daß sie von ihm die Ausrüstung für ihr Werk erwartete.

Das Neue, das Paulus der Gemeinde gab, besteht in der vollständigen Durchführung der Einheit zwischen dem Werk Jesu und dem Werk des Geistes. Er schloss alle seine Sätze über das, was Jesus schaffe, durch die Aussagen über den Geist und gab ihnen allen durch sie den unmittelbar wirksamen Beweis. Bei Paulus steht der Geist nicht als eine einzelne Gabe Jesu neben den andern Erweisungen seiner Herrschaft, sondern er ist die Gabe Jesu, weshalb die Lehre vom Geist den ganzen Reichtum der Beziehungen in sich aufnimmt, die sich aus der Gemeinschaft Jesu mit uns ergeben. Das hat freilich bewirkt, daß für Paulus das Wunder wie beim Christus, so auch beim Geist eine geringere Bedeutung hat als da, wo der Geist als der Beweis für die Wahrheit des Christus neben seinem Werk steht. Wenn der Demonstrationszweck bei der Wirksamkeit des Geistes die erste Stelle bekommt, dann fällt auf die Zeichen ein starkes Gewicht, weil sie jenen Beweis am bündigsten führen. Auch für Paulus offenbart der Geist den Christus, aber dadurch, daß er den Willen des Christus an uns tut und uns seine Gabe verschafft. Hier leistet der Geist nicht neben der Wirkung des Christus noch einen Beweis für sie, sondern er beweist sie dadurch, daß er diese Wirkung schafft. Darum findet sich der ganze neue Erwerb des Paulus, den sein Glaube, seine Busse, seine Kreuzes- und Rechtfertigungslehre ihm verschafft haben, auch in seiner Lehre vom Geist wieder.

¹⁾ 1 Kor. 12, 9. 10. 28. 14, 5. 18. 2 Kor. 12, 1—4. — ²⁾ Vgl. S. 26. 41. 73. 123 f. 193. Zum Begriff „Enthusiasmus“ siehe D. III. 1 c.

Wie vollständig Paulus die Einheit zwischen dem Christus und dem Geist durchführt, dafür ist sein Satz, daß wir durch das Abendmahl mit dem einen Geist getränkt werden,¹⁾ deshalb lehrreich, weil Paulus beim Abendmahl den Blick zunächst auf den Leib und das Blut richtet, also gerade auf das, was nicht Geist ist, darauf, wie Jesus als Mensch die Erlösung wirkt. Weil es aber für Paulus keine Berührung mit dem Christus gibt, die nicht auch Berührung mit dem Geist wäre, so trinken wir im Abendmahlsbecher den Geist.

b) Die Vollendung des Evangeliums durch die Lehre vom Geist.

Aus der Einheit, in der der Christus mit Gott steht, ergab sich, daß Paulus an sich selbst oder den andern Christen keine Teilung vornehmen kann, durch die er den einen Teil seines Denkens und Wollens dem Christus, den andern dem Geist zuwiese. In Kraft seiner Einheit mit Gott besitzt Christus den Zugang zum inneren Leben des Menschen und alle inwendigen Vorgänge, die sich als wahr und gut erweisen, werden ihm verdankt. Neben das, was Paulus im Christus tut, stellt sich das, was er im Geiste tut, nicht als ein abgesondertes Gebiet. Der Christus ist Gottes, der Geist ist es auch; das macht, daß zwischen den Wirkungen des Christus und denen des Geistes Einheit besteht.²⁾ Das Gottesbild fällt nicht dualistisch auseinander, als würde im Geist ein anderer Wille Gottes offenbar als im Christus, und die Vollständigkeit des Werks, das der Christus an der Gemeinde vollbringt, schließt aus, dass die Wirkungen der beiden nebeneinander gesetzt würden, etwa nach einem zeitlichen Schema, nach dem einer den andern ablöste. Die Gemeinde gehört ganz und für immer dem Christus und über ihn hinaus gibt es für sie nichts.

Die Einheit zwischen beiden bringt Paulus dadurch zum Ausdruck, dass er zwischen dem Wirken beider einen vollständigen und deshalb doppelten Kausalverband ansetzt. Erst sandte Gott den Sohn, dann den Geist seines Sohns auf Grund dessen, was der Sohn der Menschheit brachte.

¹⁾ 1 Kor. 12, 13. — ²⁾ Röm. 8, 9—10: Gottes Geist wohnt in uns; wir haben den Geist des Christus; Christus ist in uns; alle drei Sätze beschreiben denselben Tatbestand.

In der Sendung des Christus ist die Gegenwart des Geists bei der Menschheit begründet. Ihm gehört der Geist zuerst und deshalb wird er auch den Glaubenden gegeben nach demselben Gesetz, nach dem sein Tod ihr Tod und sein Leben ihr Leben ist. Somit hat ihn die Gemeinde des Christus, nicht der Heide, der zu stummen Götterbildern willenlos getrieben wird, oder der Jude, der Jesus verflucht.¹⁾ Wiederum hat das Werk des Christus für die Gemeinde an dem des Geistes die Voraussetzung, weil der Geist das Bekenntnis schafft, durch das die Gemeinde die Herrschaft Jesu bezeugt, den Glauben wirkt, durch den sie seine Gnade hat, und die Liebe schafft, durch die sie für ihn lebt und Gottes Willen tut. Er vereinigt die Glaubenden zu einer Gemeinde und rüstet sie mit den Kräften aus, durch die sie als der Leib des Christus ihren Gottesdienst vollzieht.²⁾

Dadurch wird aber aus der Lehre vom Geist nicht nur eine Wiederholung der Sätze, die die Gegenwart des erhöhten Christus beschreiben. Der Tatbestand wäre nicht richtig beobachtet, wenn gesagt würde, Paulus gebe, wenn er vom Geist rede, seinen Aussagen über den Christus bloß ein andres Gewand. Er will zwar mit dem, was er vom Geist sagt, lediglich die Gnade des Christus preisen und uns nicht von ihm weg- oder über ihn emporführen, aber er hätte nach seiner Meinung die Gabe des Christus noch nicht ausgesprochen, wenn er uns nicht auf den Geist verweisen könnte. Das Verhältnis bleibt dem ähnlich, das zwischen der Aussage über Gott und über den Christus besteht. Die Gnade des Christus ist nichts anderes als die Liebe Gottes; mit jedem Wort über den Christus beschreibt er nur das, was uns Gott gewährt. Aber deshalb ist ihm die Verkündigung des Christus nicht bloss eine Wiederholung seiner Aussage über Gott, die er bloss deshalb entwickelte, weil er der religiösen Sprache eine reiche Beweglichkeit verschaffen wollte. Für sein Urteil steht er in einer wesentlich verschiedenen Beziehung zu Gott, je nachdem er den Christus kennt oder nicht kennt. Mit der Gegenwart des Christus verändert sich für ihn nicht nur das religiöse Vorstellen und Sprechen, sondern der reale Anteil an Gott. Und ebenso

¹⁾ Gal. 4, 4—6. 1 Kor. 12, 2. 3. 2 Kor. 3, 16. 17. — ²⁾ 1 Kor. 12, 3. 2 Kor. 4, 13. Röm. 15, 30. 1 Kor. 12, 13. Eph. 4, 3. Phil. 2, 1.

verhält es sich, wenn er den Geist bezeugt; er spricht damit eine wesentliche Veränderung in seiner Beziehung zu Gott aus.

Die Wichtigkeit, die der Geist für ihn hat, entsteht daraus, dass durch ihn die Sendung des Christus wirklich zur Offenbarung der göttlichen Gnade wird. Schriebe er dem Christus einen egoistisch bestimmten Herrscherwillen zu, so käme er nie zur Lehre vom Geist. Er denkt sich aber im Christus denjenigen Willen Gottes wirksam, der auf uns gerichtet ist, uns schätzt und uns in seine Gemeinschaft zieht. Dafür ist die Sendung des Geistes die Verwirklichung, somit auch der Tatbeweis. Der Christus steht als der Herr über der Gemeinde, die zu ihm emporzusehen hat, und auch dann, wenn Jesus sie umfasst, so dass der Glaubende in ihm ist, erweist er eben dadurch zugleich seine Hoheit. Das ist seinem Amt wesentlich und nicht dessen Verdunklung und Schwächung. Aus der Hoheit und Heiligkeit Gottes beugt sich die Gnade zum Menschen hinab. Wer das eine Unvollkommenheit und ein Übel heisst, denkt nicht paulinisch. Nur das entspricht dem Verhältnis zwischen Gott und uns. Aber die Gnade beugt sich wirklich zum Menschen herab und gibt ihm dadurch ein Eigentum, das aus Gott stammt.¹⁾ Gottes Geben ist deshalb echt und ganz, weil er seine Gabe so in den Menschen legt, dass er selbst sie hat. Das Hineintreten der göttlichen Liebe in unser eigenes Wesen, ihr Dasein und Wirken in uns selbst, durch das sie zum Erzeuger unsrer eignen Lebensbewegung wird, das bereitet uns der Geist; das ist in uns der Geist. Damit wird der Christus als der Bote der Gnade erlebt und der Glaube an ihn erhält damit die befestigte Begründung und die geschlossene Vollständigkeit.

Damit fand die kraftvolle Ausbildung des Fleischesbegriffs, die das Merkmal der Paulinischen Frömmigkeit ist, ihren positiven Abschluss. Der Abhängigkeit, in der sich unser geistiges Leben von den natürlichen Reizungen befindet, tritt im Geist eine andere uns gestaltende Macht gegenüber. Wo das klar erfasst ist, was der aus dem Fleisch entstehende Wille begehrt, ist auch derjenige Wille, der nicht aus dem Fleisch entstehen kann, weil er sich nicht um dessen Erhaltung und Pflege bemüht, sondern auf Gott gerichtet ist, als geistlich offenbar. Ein anderes Merkmal, an

¹⁾ Röm. 5, 9.

dem sich die Wirkung des Geistes vom menschlichen Willen unterscheiden liesse, hat Paulus nicht angegeben. Nach seiner Meinung nimmt der Mensch an dem, was er denkt und will, wahr, welche Macht ihn bewegt, ob sein Wille ihm angehört oder ihm von Gott gegeben ist. Hat der Mensch die fleischliche Art seines Willens erkannt und gerichtet, so erkennt er nun auch dankbar, dass ihm durch Gottes Einwirkung auf ihn ein auf Gott gerichteter Wille gegeben ist.¹⁾

Dadurch vollendet sich die Rechtfertigung, Versöhnung und Einsetzung in die Sohnschaft, weil sich nun die göttliche Liebe nicht nur als Gesinnung oder als Verheissung oder als Vorbereitung unsres zukünftigen Heils erweist, sondern zum Geben vorwärtsgeht und einen unsren Lebensstand gestaltende Gemeinschaft mit uns herstellt. So stehen die Glaubenden wirklich als die Gerechten und die Söhne da.²⁾ So bekommt auch der Kreuzesweg des Christus seine volle Verständlichkeit. Weil die Gemeinde durch den Geist leben soll, ist es das Amt ihres Herrn und Schöpfers, für sie zu sterben und auferweckt zu werden. Solange er selbst noch im Fleisch lebt, ist das Verheissene, nämlich der Geist, noch nicht vorhanden. Er wird dadurch das Eigentum der Gemeinde, dass der Christus die Sünde im Fleisch richtet und an sich durch seine Erhöhung die himmlische Menschheit herstellt. Nun ist er der Geist und sein ganzer Verkehr mit der Gemeinde ist durch den Geist vermittelt und, was aus ihm stammt, hat die Art des Geists an sich. Durch ihre Verbindung mit ihm ist sie nicht mehr im Fleisch.³⁾

Dadurch wird der Christus zum Befreier des Menschen. Denn durch den Geist bekommt er ein eignes Erkennen Gottes und eine eigne Liebe Gottes. Nicht nur an einer einzelnen menschlichen Funktion, sondern an allen, am Erkennen wie am Wollen, wird bei Paulus die Gnade des Geistes sichtbar. Jenem gibt er Anteil am Denken Gottes, diesem Anteil an seiner Liebe.⁴⁾ Darum ist der Geist das Merkmal der Sohnschaft. Denn der Sohn erhält vom Vater eine eigne Lebendigkeit. Ein aus Gott stammendes, mit Gott einträchtiges Leben zu eigen haben, das heisst den Geist haben.

¹⁾ Gal. 5, 19—22. Röm. 8, 5—8. — ²⁾ Röm. 8, 4. 1 Kor. 6, 11. Gal. 5, 5.

— ³⁾ Gal. 3, 13. 14. Röm. 7, 5. 6. 8, 1—9. — ⁴⁾ 2 Kor. 3, 16—18. 1 Kor. 2, 10—16. 12, 4—11. Eph. 3, 16.

c) Die Einigung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen Geist.

Die Verbindung, in die der Geist mit uns tritt, ist vollständig. Paulus hat daher nie von zwei Geistern im Glaubenden geredet, von einem göttlichen und einem menschlichen. Was in uns als Grund unsrer inwendigen Lebendigkeit vorhanden ist, wird als Einheit gedacht.¹⁾ Damit entsteht aber für den in den Menschen eingehenden Geist keine Trennung von Gott; er bleibt der heilige, mit Gott geeinte. Für das Geheimnis, das hier entsteht, hat Paulus keine Formeln gesucht. Da es für die Geistlehre wesentlich ist, dass sie den Geist als ursächliche, produktive Macht denkt, die Erkenntnis und Willen gibt und die Person gestaltet, sind solche Aussagen unvermeidlich, die von ihm wie von einer Kraft reden. Deshalb darf man aber den Geist, wie ihn Paulus fasst, nicht unpersönlich, eine unsichtbare, feine Substanz oder eine Art von höherer Naturkraft nennen.²⁾ Denn für Paulus trennt sich der Geist nicht von Gott, sondern ist Gottes Geist, Jesu Geist und dadurch über die Vergleichbarkeit mit Kräften und Stoffen emporgehoben. Es bricht nicht plötzlich an dieser Stelle Naturalismus in das Gottesbewusstsein des Paulus ein. Dieses behält seine volle personhafte Deutlichkeit. Deshalb ist der Geist der Wissende und Wollende und seine Gabe in uns Leben, das das Denken und Wollen in Einheit umfasst.³⁾

Das bewährt sich dadurch, dass Paulus nie eine naturhafte Gebundenheit des menschlichen Ichs an den von oben ihn erfassenden Geist gelehrt hat, als ob eine übermächtige, wie eine Naturkraft sich äussernde Wirkung unsre menschliche Art aufhobe und bloss den göttlichen Antrieb wirksam machte. Dies wäre das Ende der Pneumatologie gewesen, wenn sie Paulus nicht unter die Gnade als den alles gestaltenden Oberbegriff gestellt und vom Christus losgelöst hätte. Im

¹⁾ Wenn der Geist in einer Mehrzahl von Propheten wirksam ist, so wird der Plural Geister gebraucht, 1 Kor. 14, 12. 32. Auch darin kommt zum Ausdruck, dass der Geist als eins mit dem Menschen, den er bewegt, vorgestellt wird. — ²⁾ Davon, dass sich Paulus den Geist nicht als einen feinen leuchtenden Stoff dachte, war S. 229 f. die Rede.

³⁾ Hätte der Kraftbegriff in der Paulinischen Geistlehre die erste Stelle, so würde Paulus nicht trinitarische Formeln bilden. Den Vater, den Christus und eine Kraft hat Paulus nicht nebeneinander gesetzt.

Christus erzeugt aber der Geist die wahre Menschlichkeit. Darum hebt auch für den Glaubenden seine Gegenwart die Notwendigkeit der sittlichen Entscheidung, die Versuchlichkeit und Möglichkeit des Falls nicht auf. Mit dem Empfang des Geistes ist ihm vielmehr die doppelte Möglichkeit gegeben, entweder im Fleisch oder im Geist zu sein, sein Verhalten nach dem Fleisch oder nach dem Geist einzurichten, dem einen oder dem andern zu gehorchen. Beiden können wir unsre Aussaat anvertrauen mit verschiedenem Ausgang. Auch hier entsteht an der Gabe die Verpflichtung. Es gilt, nicht nur den Geist zu haben, sondern durch Geist zu wandeln, sich so zu verhalten und so zu bewegen, wie die Leitung des Geistes es uns zeigt. An der Richtigkeit und Deutlichkeit dieser Leitung hat Paulus nicht gezweifelt. Die Freudigkeit seines Christenlebens und Apostolats beruht darauf, dass er mit dem einen Wort: Wandelt durch Geist; verhaltet euch so, wie es der Geist euch zeigt! die ganze Christenpflicht, die ganze Ethik und alle Heilsbedingungen aussprechen kann. Mit dem Gehorsam gegen den Geist ist der Schutz vor der Sünde vollständig da. Allein ein Mittel, wie wir uns den guten Willen ersparen könnten, kennt die Paulinische Lehre vom Geist nicht; er schafft im Gegenteil durch sie zugleich mit dem höchsten Ausdruck für die göttliche Liebe auch die ernsteste Benennung für unsre Verantwortlichkeit und für die Wichtigkeit, die der richtige Gebrauch unsres Willens hat.¹⁾

Die Ausnützung der Lehre vom Geist für den schrankenlosen Individualismus und das religiöse Eremitentum scheint nahe zu liegen, weil nach ihr das Göttliche real und erkennbar im Bewusstsein der einzelnen erscheint. Bei Paulus ist sie aber deshalb ausgeschlossen, weil er den Geist ernsthaft als Geist Gottes, somit auch als den Geist des Christus fasst. Gottes Gnade und Werk wird verdorben, wenn der Mensch nichts weiter damit erstrebt als die Steigerung seines eignen Lebens. So wenig der Geist nur für das Glücksbedürfnis des Menschen da ist, vielmehr dazu, damit er am Leiden des Christus teilzuhaben und zu sterben vermöge, ebensowenig ist er dazu da, damit der Mensch sich selbst nach irgend einer Methode vervollkomme und seine Ichheit vollende. Macht und Dienst sind auch hier eins und die Offenbarung

¹⁾ Röm. 8, 13. Gal. 5, 16. 17. 25. 6, 8.

des Geists geschieht nicht nur für ihren Empfänger, sondern für alle, weil sie den zu verherrlichen hat, der ihn gab. Gottes Werk behält auch in der Sendung des Geistes seine Universalität und stellt dadurch, dass der eine Geist die Vielen bewegt und führt, nicht religiöse Egoisten und Heroen, sondern die Gemeinde her.¹⁾

Die auf das Vollkommene zielende Verheissung des Christus bewirkt, dass die Lehre vom Geist das Paulinische Evangelium nicht schliesst. Mit dem inwendigen Vorgang, den der Geist im Glaubenden wirkt, ist noch nicht sein ganzer Lebensstand erneuert. Paulus hält den Menschheitsbegriff unverstümmelt fest, zu dem nicht nur Geist, sondern auch Leib, nicht nur Inwendiges, sondern auch Natur und Sichtbarkeit gehören. Dieser Bereich an unserem Dasein bleibt vom Geist noch unberührt: der Leib ist tot, gleichzeitig damit, dass der Geist Leben ist. Dem Inwendigen fehlt noch die Gestalt; der Schatz, den Gott uns gab, liegt im irdenen Geschirr. Darum ersetzt der Geist die Hoffnung nicht, sondern begründet sie, jene, die nach dem Kommen des Christus verlangt, womit denen, die mit dem Geist den Erstling der Gaben Gottes haben, die Offenbarung ihrer Gotteskindschaft verliehen werden wird, weil dann auch ihrem Leib die Erlösung widerfährt. Auch in dieser Richtung wirkt der Geist einträchtig mit dem Christus zusammen und begründet dessen Werk, nicht nur dadurch, dass er es als Angeld verbürgt, weil die schon von uns empfangene Gabe die Vollendung derselben sicherstellt, sondern auch dadurch, dass er in denen, die unter dem Druck der Welt leiden, die Seufzer wirkt, die nach Gottes Hilfe rufen, und die Heiligen vor Gott vertritt.²⁾

5.

Das Werk des Christus in seiner neuen Offenbarung.

a) Das Ziel der Herrschaft Jesu.

Die Sätze des Paulus über die neue Erscheinung des Christus verwenden dieselben Axiome, die für die einträchtige Willensgemeinschaft des irdischen und des erhöhten Christus mit dem Vater in Geltung stehen. Der Christus handelt

¹⁾ 1 Kor. 12—14. Eph. 4, 3—6. — ²⁾ Röm. 8, 10. 23—27. 2 Kor. 4, 7, 5, 5. 7. 1, 22. Gal. 5, 5.

auch dann mit eigener Willensmacht, aber so, dass er der Offenbarer Gottes ist, weil er Gottes Werk wirkt. Darum wird auch das Wirken des königlich waltenden Christus, der allen Widersachern Gottes die Macht nimmt, von Paulus als Gehorsam gedacht und deshalb seinem Herrschen ein Ziel gesetzt. Jesus wird nach seiner Erscheinung so lange königlich walten, bis der Tod aufgehoben ist, und dann, wenn ihm Gott alles untertan gemacht hat, folgt jener wunderbare Abschluss, den Paulus seiner Weissagung gibt: der Anbetungsakt des Christus vor Gott, die Beugung des über alle Herrschenden vor dem, der ihm alles unterwarf, samt dem Universum der Lebendigen, denen er die Befreiung von Schuld und Tod gebracht hat. Nun wird Gott alles in allen sein.¹⁾

Haben die Kritiker des Paulus recht, die hier einen Bruch in seiner Christologie wahrnehmen? Sonst sehe Paulus in Jesus den, der Gott offenbare, weil Gott durch ihn wirke; hier aber sei er in eine Selbständigkeit Gott gegenüber gesetzt, die eine Beugung vor Gott nötig mache, damit die alles gestaltende Wirkung Gottes eintrete? Paulus hat aber auf Jesu Verhältnis zu Gott nie den Verschmelzungsgedanken angewandt. Immer hat er es als Liebe gefasst und die Liebe hat bei Paulus mit der Aufhebung des Eigenlebens nichts zu tun. Weil Jesus sein Amt von der Liebe Gottes erhielt, führt er es durch seinen Gehorsam aus. So denkt Paulus ihn auch auf der letzten, höchsten Stufe seines Berufs bei seiner eschatologischen Sendung, wo er nicht den Todesweg geht, sondern als der Geber des Lebens im Bereich der ganzen Schöpfung waltet; auch dann ist seine Herrschaft Dienst, Vollstreckung eines Amts, das ihm der Vater gab, und sein Dienst bleibt nicht ein erfolgloses Bemühen ohne Ende, sondern schafft sein Ziel. Wenn der Christus seine Sendung erfüllt hat, dann kann nach der Paulinischen Christologie nichts anderes eintreten als die Verherrlichung Gottes, dessen Werk alle Macht und Herrlichkeit des Christus ist.

Die Sorge, so werde der Christus entthront, ist kein Paulinischer Gedanke, da er dann, wenn sich der Sohn vor dem Vater beugt, keine Sorge für ihn hat. Paulus sah auf alle Hoffart, mit der der Mensch sich selbst erhebt, mit der

¹⁾ 1 Kor. 15, 24—28.

ernsten Sorge, dass solches Rühmen ihn verderbe; aber für den, der sich Gott unterwirft, war er nie besorgt. Denn sein Gott ist nicht ein Abgrund, in den man versänke, oder ein Urwesen, in das man sich verlieren könnte, sondern der Vater der Liebe, bei dem der Sohn, der ihn verherrlicht, wohl geborgen ist. Was aber dann eintreten wird, davon spricht Paulus nicht. Er begleitet mit seiner Weissagung den Christus bis hinaus zur vollständigen Ausrichtung seines Amts. Nachdem er hier steht, lässt er den Sohn die höchste Feier halten, einen Akt der Anbetung, wie ihn das Weltall noch nicht kannte, und bricht ab.

b) Die Ausbreitung der Herrschaft Jesu.

Man kann die Erwartung des Paulus chiliastisch heissen, wenn man das Wesentliche am Chiliasmus in der Unterscheidung der Wiederkunft Jesu von der letzten Vollendung sieht. Denn Paulus erwartete sowohl von der Ankunft Jesu als vom Abschluss seines königlichen Waltens eine Offenbarung seiner Leben gebenden Macht. Die Parusie bringt denen, die dem Christus gehören, die Auferstehung; vor dem Abschluss seiner Herrschaft steht die Beseitigung des Tods als des zuletzt überwundenen Widersachers und Zerstörers des göttlichen Werks. Die Aufhebung des Tods schafft Leben. Nachdem dieses durch den Christus zur vollen Offenbarung gekommen ist, ist nun Gott in allen alles.¹⁾ Dadurch, dass der Christus nicht nur seiner Gemeinde die Auferstehung bringt, sondern in einem darüber hinausgreifenden Sinn den Tod aufhebt, ist er auch in seinem eschatologischen Amt als der Spender der Gnade gedacht.

Diese Gestalt der Hoffnung tritt auch in dem Satz hervor, dass der Christus nicht nur die Hoffnung der Christenheit, sondern die Sehnsucht aller Geschaffenen nach Befreiung erfülle. Während sich jetzt das Harren und Sehnen durch alle Stufen des Lebens hindurch erstreckt, da die Geschaffenen seufzen und auf eine ihnen noch versagte Freiheit warten und die Christenheit harrt und seufzt und sogar der Geist an diesem Seufzen teilnimmt, bringt die Offenbarung des Christus diesem ganzen Leiden das Ende, diesem ganzen Hoffen die Gabe.²⁾ Somit reicht das Leben, das er in seiner Herrlichkeit schafft, über die Christenheit hinaus, die vom

¹⁾ 1 Kor. 15, 23—28. — ²⁾ Röm. 8, 19—27.

Geschaffenen dadurch unterschieden ist, dass sie bereits den Geist besitzt und deshalb nur noch für ihren Leib auf die Erlösung hoffen muss. Da Paulus die Not, die uns der Leib bereitet, tief empfand, hat er vielleicht am gesamten Bestand der Natur eine schmerzhaftige Gebundenheit wahrgenommen, für die er das Ende durch die Erscheinung des Christus erwartete; allein bloss auf den stofflichen Teil der Schöpfung lässt sich sein Satz nicht beschränken. Leiden, Harren, Hoffen ist an erster Stelle die Sache des Menschen und ihm gehört zuerst der Name »Geschöpf«. Paulus hat dem Sehnen der Menschheit die Erfüllung zugesagt.

Die Ausdehnung der Gnade über die kleine jetzt gesammelte Gemeinde Jesu hinaus ergab für Paulus keine Erschütterung, sondern eine Bestätigung der auf den Glauben gestellten Rechtfertigungslehre; denn alles, was die Erlösermacht und Heilandsgrösse Jesu offenbart, begründet sie unmittelbar. Ein neidisches Pochen auf den Vorzug der Kirche, der gefährdet sei, wenn die Herrschaft Jesu über sie hinaus Leben schaffe, würde er nie als Glauben anerkannt haben. Der Gedanke: wenn Jesus auch solchen zum Heiland werde, die die Verkündigung von ihm nicht erreicht oder innerhalb der irdischen Zeit noch nicht zu ihm gebracht habe, so sei es ja unnötig an ihn zu glauben, steht jenseits seines Bewusstseins, weil er im Glauben nicht eine willkürliche Leistung des Menschen sah, die er gern unterliesse, nun aber aus irgend einem Zwang auf sich nehme, sondern er erkennt in ihm das einzige richtige Verhalten gegenüber dem, was der Christus tat und ist. Nicht glauben ist Sünde, somit völlig ausgeschlossen. Der zum Glauben Gebrachte kann dafür nur danken, und je herrlicher sich die Gnade des Christus offenbart, um so mehr weiss er, wem er glaubt und wie Grosses er mit seinem Glauben empfangen hat.

c) Das Gericht des Christus.

Das richtende Werk des Kommenden beschreibt Paulus nicht nur als die Zuteilung des Lohns an die, die Gott dienen, sondern auch als die Betätigung des göttlichen Zorns an denen, die er verwirft.¹⁾ Er stellte neben die absoluten Aussagen über die Leben bringende Wirkung des Christus, die alle Widersacher Gottes bezwingt, den Tod abtut und

¹⁾ Röm. 2, 5—10. 2 Kor. 5, 10.

die Geschaffenen befreit, den doppelten Ausgang seines Gerichts, weil ihm die ewige Geltung des Rechts, das die Bosheit verwirft, und die Obmacht der göttlichen Gnade, die ihren Willen vollendet, gleichzeitig gewiss gewesen sind. Darüber hinaus sucht er keine Erkenntnis, so dass man an dieser Stelle nicht von einer besonderen Lehrbildung des Paulus sprechen kann über die Normen hinaus, die in der ganzen Gemeinde gültig gewesen sind. Ein Bruch der auf Jesus gestellten Zuversicht ergab sich für ihn daraus, dass die neue Erscheinung Jesu den Vollzug des Rechts bewirkt, nicht; denn ihm erschien das Wirken des Wiederkommenden nicht als ein Gegensatz gegen die jetzt der Menschheit von ihm erwiesene Gnade. Ihre Darbietung ist auch jetzt vom Vollzug des Rechts begleitet, und wenn der Christus einst sein Gericht hält, dann wird ihn die Gemeinde im höchsten Sinn als ihren Retter erleben, weil sie dann nicht nur die Kraft seines Todes, sondern auch die seines Lebens wahrnimmt.¹⁾ Paulus formt hier einen aufsteigenden Schluss, der vom Leben noch viel mehr erwartet als vom Tod. Dann sieht die Gemeinde an ihm nicht nur Gottes Gerechtigkeit, sondern auch Gottes Herrlichkeit, die ihr die Verherrlichung gewährt.

Die richterliche Gewalt des Christus umfasst sowohl die Engel als die Menschen und die Verbundenheit seiner Gemeinde mit ihm zeigt sich dann auch darin, dass sie beim Vollzug des Rechts mit ihm zusammenwirkt.²⁾ Paulus hat damit für das eschatologische Wirken des Christus denselben Gesichtspunkt verwendet, der sein Urteil über sein Kreuz und seine Auferstehung gestaltet: Christus gibt den Seinen Anteil an allem, was er ist. Wie er Richter und König sein wird, so auch sie. Vielleicht liegt darin, dass Paulus der Gemeinde auch Anteil am Gericht über die Engel gibt, eine Erweiterung des früheren eschatologischen Bilds, im Zusammenhang damit, dass er die Geschichte der Christenheit überhaupt in eine bewegte Beziehung zur jenseitigen Geisterwelt bringt. Doch war der Gedanke, dass die Jünger Jesu mit ihm auch in der richterlichen Funktion zusammenwirken, schon durch Jesu Worte der Gemeinde gegeben.

Paulus hat aber dadurch die Überzeugung nicht abgeschwächt, dass das Gericht des Christus über die Gemeinde

¹⁾ Röm. 5, 9. 10. — ²⁾ 1 Kor. 6, 2. 3.

selbst ergehe. Sie darf sich nicht nur als das Gericht vollführend denken, sondern hat sich gegenwärtig zu halten, dass sie selbst durch dasselbe hindurchgehen muss. Der Gewinn, den sie aus dieser Erwartung ziehen soll, ist der Ausschluss aller eigenen Erhöhung, die sich selbst zu rechtfertigen wagt, und aller Erhebung über die anderen, die das Urteil des Christus vorwegnehmen will.¹⁾ Erleichtert wird die gleichzeitige Geltung der beiden Sätze, dass die Gemeinde vom Christus gerichtet werde und dass sie selbst mit ihm richte, dadurch, dass hier eine zeitliche Unterscheidung Raum hat. Wenn der Christus kommt, so gelangen zuerst die Seinen zum Leben, womit, da ja dadurch der Kreis der Seinen bestimmt und offenbart wird, das Gericht über sie verbunden ist. Hernach werden sie mit dem Christus richten und herrschen, wie sie mit ihm leben.

d) Der Zustand der Auferstandenen.

In seine Hoffnung schloss Paulus alles ein, was er in den irdischen Verhältnissen als Gottes Werk schätzt. Er wird als der Apostel seiner Gemeinden und seine Gemeinden als die von Paulus Berufenen vor dem Richter stehen und er hofft, dann seien sie füreinander ein Grund des Ruhms. Dasselbe gilt von allen, die durch das Wort des Christus und die Gemeinschaft des Glaubens miteinander verbunden sind. Alle Beziehungen zwischen den Glaubenden erhalten dadurch eine ewige Bedeutung. Der, der mit seinem Sklaven als Bruder verbunden ist, steht in einer ewigen Gemeinschaft mit ihm.²⁾ Deshalb lässt aber Paulus das Wort Jesu, das den Zustand der Auferstandenen über den gegenwärtigen Lebensstand erhebt, nicht fallen. Er macht aus dem ewigen Leben nicht bloss die Fortsetzung des irdischen Daseins, sondern hat durch den Verwandlungsgedanken der Gemeinde kraftvoll eingeprägt, dass sie nicht nur auf die Wiederherstellung dessen hoffen dürfe, was ihr der Tod nahm, sondern nach einem höheren Leben zu verlangen habe.³⁾ Darum hat er alle Aussagen über den Zustand der Auferstandenen, die durch Schlüsse aus dem gegenwärtigen Lebensstand gewonnen werden, gänzlich abgewehrt. Sowenig am Samen erraten werden kann, wie das aus ihm entstehende

¹⁾ 1 Kor. 4, 4. 5. Röm. 14, 10. — ²⁾ 2 Kor. 1, 14. 1 Thess. 2, 19. Phil. 2, 16. Philem. 15. — ³⁾ 1 Kor. 15, 35–56.

Gewächs aussieht, so wenig lässt sich der Auferstehungsleib beschreiben nach dem uns jetzt gegebenen Leib. Er hat diesen Gedanken dadurch gestärkt, dass er ihn mit der Christologie und der Pneumatologie vereint. Der Christus ist ein neuer Mensch, nicht auf Adams Bild beschränkt, sondern in eine Verbundenheit mit Gott gesetzt, die ihn himmlisch macht. Indem er das Verlangen der Gemeinde an sich bindet und ihr die Gleichgestaltung mit sich verheißt, hebt er ihr Hoffen über das hinaus, was sie schon an ihrem jetzigen Lebensstand sieht und hat. Sodann erlebt sie im Besitz des Geists den scharfen, schmerzhaften Riss zwischen Geist und Leib, besitzt ihr Leben als einen inwendigen Schatz, dem noch eine tote Leiblichkeit widersteht. An ihrem Mangel und ihrer Not hat sie zu erkennen, worauf sie hoffen darf. Sie wird statt desjenigen Leibs, der der Seele zum Haus und Werkzeug dient, einen solchen erhalten, der dem Geist zu dienen vermag. Zu dem, was den jetzigen Leib vom künftigen Leib unterscheidet, gehört vor allem der Bauch, im Blick auf die Not, die die aus ihm entstehenden Triebe der Menschheit bereiten.¹⁾ Dieser Überzeugung gab er durch den Satz einen deutlichen Ausdruck, dass auch die, die der wiederkommende Christus lebend finde, nicht so, wie sie sind, in die ewige Gemeinde eintreten, sondern verwandelt werden. So stellt er fest, dass alle, wie immer sich ihre Lebensgeschichte zur Offenbarung des Christus verhalte, das Ziel nicht nur in der Erhaltung ihres jetzigen Lebens, sondern über diesem in einem höheren Lebensstand haben.

Wie er nach dieser Seite die Gleichheit des Ziels für die Lebenden und Toten festhält, so hat er auch gesagt, dass der Tod die Verstorbenen in ihrem Anteil an der neuen Offenbarung des Christus nicht verkürze. Vielmehr werden sie zuerst auferweckt und zum Herrn in die Luft entrückt.²⁾ Das ist einer der wenigen Züge im Zukunftsbild, wo Paulus zu einer für die Phantasie bestimmten Darstellung fortgeht über die straffe, ernste Benennung der den Willen formenden Ziele hinaus. Aber er bricht, nachdem er die Schar der aus dem Tod Erweckten zu Christus gelangen lässt, so dass sie ihm nicht erst auf der Erde, sondern schon in der Luft begegnen, die Darstellung ab. Wir hören nicht, was nun weiter geschehe, ob der Christus mit ihnen in der Luft bleibe

¹⁾ 1 Kor. 6, 13. — ²⁾ 1 Thess. 4, 13—18.

und von dort her die irdischen Dinge ordne oder ob er mit ihnen zur Erde herabkomme. Eine vorgreifende Darstellung der Endzustände unterbleibt.

Dieselbe Zurückhaltung ist an Paulus dann zu beobachten, wenn er erwägt, was ihm mit dem Tod beschieden sei. Man kann erwarten, er sei zur Ausbildung einer Lehre gedrängt, die den mit dem Tod eintretenden Zustand mit der Auferstehung zu verbinden versucht; er hat sie aber nicht. Die Möglichkeit, dass er sterbe, stand ihm durch die steigende Erbitterung, mit der die Synagoge ihren Kampf gegen ihn führte, deutlich vor Augen. Im Blick auf sie hielt er daran fest, dass das Grösste, was ihm gegeben werden könnte, jene Versetzung in das ewige Leben wäre, die er das »Überkleidetwerden« nennt, das durch die Verwandlung denen zuteil wird, die den Christus kommen sehen. Allein auch die andere Möglichkeit, dass sein Zelt abgebrochen und sein Gewand ihm ausgezogen werde, hat für ihn nichts Erschreckendes; weil ihm nicht nur einst, sondern gleich das Haus bereitet ist, in dem er wohnen wird, im Himmel durch Gottes schöpferische Gnade, und weil ihm das Sterben die Vereinigung mit dem Christus bringen wird, so wird es für ihn zum Gegenstand der Sehnsucht, die mit seinem Willen zu leben im Streit steht.¹⁾

Die verbindende Linie zwischen dieser Form der Verheissung, die dem Einzelleben in einem neuen Haus beim Christus die Vollendung zusagt, und ihrer auf Gottes gesamte Regierung zielenden Form, die der Auferstehungsgedanke ausspricht, hat Paulus nicht gezogen. Das ist einer der merkwürdigsten Belege für die Kraft, mit der er seine Denkarbeit der Herrschaft des Glaubens unterworfen hält und daher nur so weit erstreckt, als er sie zur Begründung des richtigen Willens bedarf. Er muss getrost sterben können und täglich dazu bereit sein; darum verdeutlicht er sich die Vollkommenheit der Gnade des Christus, die ihn im Tod nicht heimatlos werden lässt, sondern ihm die Herberge bei ihm bereit hält. Er muss aber nicht bloss für sich, sondern für die Menschheit glauben können, um des universalen Amts des Christus willen, um Gottes willen, dessen Herrschaft die Welt umfasst. Dazu bedarf er die

¹⁾ 2 Kor. 5, 1—9. Phil. 1, 20—24.

Auferstehungsgewissheit und sie bleibt das Grundwort seiner Eschatologie.¹⁾

e) Die Verheissung für Israel.

Er leitete die Gemeinde an, vor der Ankunft des Christus die Herrschaft des Menschen der Sünde zu erwarten, und es scheint, dass er den Antichrist mit Jerusalem in Verbindung brachte und im römischen Kaisertum die Macht sah, die den Kampf der Judenschaft gegen den Christus noch hemme.²⁾ Damit hat er schwerlich neue Gedanken in die Erwartung der Gemeinde hineingelegt; er befand sich vermutlich durch diese Deutung der Weissagung Daniels und durch die Überzeugung, dass die nächste Zukunft den schweren Kampf mit dem bösartigsten Ausbruch der Sünde bringe, in Übereinstimmung mit der in der Gemeinde verbreiteten Prophetie; sie bekam aber für ihn durch seinen Kampf mit der Judenschaft eine besondere Bedeutsamkeit. Aber die Erwägung, dass sich Israels Sünde der letzten, schlimmsten Offenbarung der Bosheit zuwende, schwächte seine Zuversicht zur göttlichen Verheissung für Israel nicht. Er sah ihre Bewährung zunächst darin, dass die Christenheit nicht durch einen völlig neuen Anfang entstanden, sondern durch die erste Schar der Glaubenden mit Israel verbunden war. Er fand aber in der Schrift eine Verheissung für Israel, die sich durch die Berufung des jetzt zur Gemeinde gebrachten Restes noch nicht vollständig erfüllt hatte, vor allem in solchen prophetischen Worten, die Israel die Vergeltung seiner Sünden zusagen. Vorerst ist freilich der vollständige Bruch mit der Synagoge unvermeidlich und die Selbständigkeit der Kirche das einzige richtige Ziel. Sie soll aber nicht vergessen, dass Gott nicht nur mit ihr, sondern auch mit der Judenschaft durch eine Gemeinschaft verbunden ist, in die er seine unwandelbare Treue legt.³⁾ Er hat aber auch an dieser Stelle die Weissagung nicht zur Systembildung benützt. Wann die göttliche Hilfe für ganz Israel

¹⁾ Eine Veränderung von 1 Kor. 15 oder gar ein Widerruf der dort ausgesprochenen Zuversicht liegt 2 Kor. 5. 1 nicht vor. Paulus hat nie sich oder andern verheissen, sie würden den Christus lebend sehen und nicht sterben, sondern rechnet immer mit der Möglichkeit, dass er dem Herrn lebe oder sterbe, dass Leben oder Tod ihm zufalle, 1 Kor. 3, 22. Röm. 8, 35—39. 14, 7—9. — ²⁾ 2 Thess. 2, 1—12; vgl. 1 Kor. 10, 13. 7, 26—31. — ³⁾ Röm. 11. •

in die Reihe der letzten Ereignisse hineintrete, ob vor der Erscheinung Jesu oder durch sie, und wie sich das nationale, natürliche Element in der Verfassung Israels zur jenseitigen Art des mit der Auferstehung beginnenden Lebens verhalte und wodurch die Absonderung Israels von den Völkern zur Erscheinung komme, das sind Fragen, die Paulus nicht zugelassen hat. So entfernen sich auch seine Aussagen über Israels Zukunft voneinander durch eine weite Distanz. Nach dem einen Urteil steht es durch seinen Widerstand gegen Gott dicht vor der letzten, schlimmsten Offenbarung der satanischen Macht und der menschlichen Überhebung; nach dem anderen Urteil besitzt seine Erwählung durch Gottes vollkommene Gnade die Unzerstörbarkeit. Von der Sünde des Juden erwartete Paulus das Schlimmste, vom göttlichen Erbarmen das Höchste und beide Erwartungen haben im Kreuz des Christus ihre Grundlage. Von ihm aus wird der Vorblick in die Zukunft schwer, da mit dem Tod des Christus offenbar geworden ist, dass der in der Weltgeschichte sich vollziehende Kampf mit einem absoluten Gegensatz endet, der ins Jenseits hinüberreicht. Gleichzeitig wird aber am Kreuz des Christus die Herrlichkeit der Gnade offenbar, die mit schöpferischer Macht das Alte beendet und den neuen Anfang schafft, die auch das tote Israel zu erneuern und ihre Verheissung an ihm zu erfüllen vermag. Der Gegensatz, der zwischen beiden Erwartungen besteht, hat ihm als Mass für die Grösse des göttlichen Reichtums und der göttlichen Weisheit gedient.

IV.

Die Kirche.

1.

Der Glaube.

a) Das Entstehen des Glaubens.

Dadurch, dass Paulus der Gemeinde im Glauben den Grundakt ihrer Frömmigkeit zeigt, schützt er sie gegen die Vorstellung, sie selbst bereite sich ihre Frömmigkeit durch die Anstrengung ihres Willens, so dass ihre Religiosität ihr eigenes Erzeugnis wäre. Denn der Glaube bekommt seinen

Inhalt und seine heilsame Macht durch Gottes Werk. Paulus hat zwar nirgends eingehend darüber gesprochen, dass und wie der Glaube durch Gott im Menschen entstehe. Er sagt: Gott habe der Gemeinde den Glauben geschenkt; der Geist sei der Geist des Glaubens, der ihn nicht nur in denen schaffe, an denen sich das Leben des Christus offenbare, sondern ebenso an denen, die mit ihm zu sterben haben; Gottes Gerechtigkeit offenbare sich zu dem Zweck und mit dem Erfolg, dass der Glaube entstehe.¹⁾ Dass der Gedanke nicht schärfer hervortritt, beruht darauf, dass schon die Abhängigkeit des Glaubens von der ihn begründenden Botschaft den Glaubenden zum Empfänger der göttlichen Gabe macht, und für diese Bedingung des Glaubens hat Paulus die Gebundenheit des Menschen an das göttliche Wirken scharf hervorgehoben. Es gibt keinen Glauben, wenn sie nicht hören; damit sie aber hören können, dazu bedarf es der Sendung der Boten und diese ist Gottes Tat. Der Glaube kam damit, dass der Christus kam.²⁾ Aus der Wahrnehmung seiner Grösse und Güte entsteht er, nicht durch eine Anstrengung des menschlichen Willens. Sodann hat Paulus schon durch den Gegensatz, in den er den Glauben zum Werk stellt, dafür gesorgt, dass er nicht aus unsrer Aktivität hergeleitet werden kann. Die Anwendung der Verdienstregel auf ihn war dadurch abgeschnitten, dass sie Paulus da, wo sie vor allem für berechtigt galt, beim Werk, beseitigt hat.

Der Satz, dass der Glaube Gottes Geschenk sei, hat mit der Vorstellung nichts zu tun, er könnte ohne unser Wahrnehmen und Wollen in uns sein. Zur Gewissheit braucht es den, der weiss, und zum Vertrauen den, der traut. Dass der Glaube ein Entschluss sei, mit dem der Mensch Gottes Wort erfasst und Gottes Gnade begehrt, hat Paulus in der Beschreibung des Glaubens, den Abraham Gott erwies, lebhaft hervorgehoben. Indem wir von Gott ergriffen sind, ergreifen wir im Glauben ihn.³⁾ Da die Verkündigung Jesu den Glauben schafft, so erhält die Frömmigkeit der Gemeinde die beiden Merkmale, dass sie auf jeden Versuch, Religion zu machen, verzichtet und dass sie gleichzeitig den Menschen persönlich und darum mit seinem ganzen Denken und Wollen zu Gott hin bewegt.

¹⁾ Phil. 1, 29. 2 Kor. 4, 13. Röm. 1, 17. — ²⁾ Röm. 10, 13—17. Gal. 3, 2. 23—25. — ³⁾ Röm. 4, 17—21. Phil. 3, 12.

Die den Glauben verursachenden Vorgänge bleiben, soweit sie sich innerhalb des seelischen Lebens vollziehen, ohne Erörterung. Es steht daher bei Paulus keine Anweisung darüber, wie man sich selbst oder einen andern gläubig mache, welche Methode den Glauben am sichersten hervorrufe, welche inwendigen Prozesse sein Entstehen begünstigen oder verhindern. Was Paulus darüber zu sagen hat, ist einzig der Satz, dass der Glaube nur da entstehen kann, da aber auch entsteht, wo sich die Gewissheit Gottes mit der Verkündigung Jesu vereint. Wer sein Wort als das Wort Gottes annimmt, der glaubt. Wenn anderes an die Stelle der Vorgänge gesetzt wird, die sich dem Bewusstsein als göttlich erweisen, wenn z. B. Rhetorik oder Spekulationen den Geist und die Kraft vertreten sollen, dann ist die Entstehung des Glaubens verhindert.¹⁾ Die Gewissheit der Bejahung und die Vollständigkeit der Hingabe, die das wesentliche Merkmal des Glaubens sind, ist nur Gott gegenüber möglich und berechtigt. Darum wird durch alles, was die Versichtbarung Gottes im Wort und Werk der Gemeinde verdunkelt und den Blick statt auf Gott auf den Menschen wendet, der Glaube erschwert oder unmöglich gemacht.

Die Vermutung, dass Paulus den Glauben durch einen starken Gefühlseindruck hervorzurufen suchte, stammt nicht aus der Beobachtung, sondern aus dem Bedürfnis des Exegeten, sich die Entstehung des Glaubens vorstellbar zu machen. Dass auch Paulus je dieses Bedürfnis gehabt hat, ist nicht nachweisbar. Sichtbar ist nur dies, dass für sein Auge zwischen dem Inhalt der Botschaft und ihrer Glauben schaffenden Wirkung eine vollständige Korrespondenz besteht, und weiter, dass er bei der Verkündigung auf das Wirken Gottes zählt, das der Analyse und Beschreibung weder bedarf noch fähig ist. Nicht das schien Paulus rätselhaft zu sein, dass an der aus der Gnade Gottes stammenden Berufung Glaube entstehe, wohl aber, dass sich ihr Unglaube widersetze, und auch dies stellt sich wieder als ein vollauf begründeter Tatbestand dar, wenn er an den Gott dieser Zeit und an seine die Gedanken verfinsternde Einwirkung auf die Ungläubigen denkt.²⁾ Da der Glaube immer ein Gehorchen in sich hat,

¹⁾ 1 Thess. 2, 13. 1 Kor. 2, 1—5. 1 Thess. 1, 5. — ²⁾ Gal. 1, 6. 2 Kor. 4, 3. 4.

nicht nur so, dass es als Folge aus ihm entsteht, sondern so, dass sich der Mensch mit dem Glauben der Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes unterwirft, so steht es dem Menschen jederzeit frei, durch seine falsche Willensstellung in sich den Glauben zu verhindern und ungläubig zu sein.¹⁾

b) Die individuelle Bestimmtheit des Glaubens.

Paulus hat die Aufrichtigkeit seines Glaubens dadurch bewährt, dass er auf die individuelle Begrenzung des Glaubens achtete und die Gemeinde auf sie achten lehrte. Es gilt vom Glauben beides, dass er der eine für alle ist und daher die Gemeinde einigt und dass er in jedem seine besondere Gestaltung hat. Jenes ergibt sich daraus, dass der Glaube aller demselben Geber und derselben Gnade gilt; dadurch stellt er in der Gemeinde die Gleichheit her. Seine Besonderung erhält er dadurch, dass der Glaubende sich mit seinem eignen Erkennen und Wollen, also in seiner individuellen Bestimmtheit dem Christus zuzuwenden hat.²⁾

Paulus hat diese Verschiedenheiten nicht nur auf die Gebrechen des Menschen zurückgeführt und nicht nur als Abnormalität empfunden, die die Gemeinde verunstalte, sondern er sieht in ihnen Gottes Regierung, die jedem das eigne Mass des Glaubens zuteilt, weshalb es in der Gemeinde auch solche geben kann, die den Glauben in besonderem Mass als die sie auszeichnende Gnadengabe erhalten haben. Allerdings wirkt auf die Mängel des Glaubens und auf seine Schwachheit auch das sündliche Verhalten der Glaubenden ein, so dass sie unter das sittliche Urteil fallen, und allen ist das Wachstum des Glaubens zur Aufgabe gemacht und die Einheit des Glaubens ist, wie die der Erkenntnis, das Ziel, nach dem die Gemeinde zu ringen hat.³⁾ Die Gebrechen des Glaubens können aus Verwirrungen in den Gedanken herrühren; dann werden sie durch die Lehre überwunden. Oder sie können mit Störungen im Gewissen zusammenhängen, die aus falscher Praxis entstehen und statt der Zuversicht Furcht vor Gott und Christus erzeugen; dann wird das Wachstum des Glaubens durch die Betätigung des sittlichen Ernsts bewirkt.

¹⁾ Röm. 1, 5. 10, 3. 16, 26. — ²⁾ Einerseits Eph. 4, 5. Gal. 3, 26—28. Kol. 3, 11; andererseits Röm. 12, 3. 1 Kor. 12, 9. Röm. 14, 1. 22. 23. — ³⁾ 1 Thess. 3, 10. 2 Kor. 10, 15. Eph. 4, 13.

Paulus hat nachdrücklich den Satz vertreten, dass die am Glauben Schwachen nicht aus der Gemeinde gedrängt werden dürfen, sondern ungestört ohne Befehdung und Verachtung in ihr ihres Glaubens leben sollen, allerdings unter der Voraussetzung, dass auch sie nicht ihr eigenes Glaubensmass herrisch den andern aufdrängen und sie richten, weil sie solches tun, was ihr eigener Glaube ihnen nicht erlaubt. Die Voraussetzung, dass vom Glauben, wenn auch von schwachem Glauben, nicht von Unglauben, gesprochen werden kann und muss, besteht darin, dass auch der schwache Glaube das ganze Leben des Menschen auf den Christus bezieht. Unter die Regel, dass keiner für sich selbst lebe, muss sich auch der schwache Glaube stellen; wird sie abgeworfen und die selbstische Tendenz zur Herrschaft gebracht, so ist der Glaube verleugnet und das Recht an die Gemeinde preisgegeben.¹⁾

Das tiefe Interesse, das Paulus an der Achtsamkeit auf die individuelle Mannigfaltigkeit der Glaubensstufen hatte, entsprang daraus, dass er vom Glauben aus die Grenze zwischen der Sünde und der richtigen Tat und damit das Urteil über die jedem zufallende Aufgabe gewann. Das war damit gegeben, dass er unsre Gerechtigkeit in unsren Glauben setzt; somit sündigt der Mensch nicht, falls er im Glauben handelt und die Überzeugung hat, dass er zu seiner Tat von Gott ermächtigt sei und sie in der Verbundenheit mit dem Herrn tue; dagegen beginnt da, wo er über das ihm gewährte Vertrauen zur göttlichen Leitung und Hilfe hinausfährt, der religiöse Übermut, und wenn er die in ihm vorhandene Gewissheit abschüttelt, dann findet der Ungehorsam statt. Die Regel für sein Handeln kann jeder nur dann im Glauben finden, wenn er sich von der Nachahmung und Einbildung eines fremden Glaubens fernhält und sich mit aufrichtiger Nüchternheit deutlich macht, wie weit seine eigne Gewissheit reicht.²⁾

c) Der Widerstand gegen das Böse.

Die Zuversicht, mit der sich der Glaubende vom Christus die Gerechtigkeit und die Kindschaft Gottes gegeben weiss,

¹⁾ Röm. 14. — ²⁾ Röm. 12, 3. 14, 23.

lähmt den Widerstand gegen die sittlich verwerflichen Reizungen nicht, die aus uns selbst und aus dem Verkehr mit den Menschen beständig entstehen; der Glaubende empfängt vielmehr durch die absoluten Sätze: tot für die Sünde, lebendig für Gott, für sein Verhalten die Normen, nach denen er seine Entschlüsse bestimmt.¹⁾ Die Heilslehre endet darum in allen ihren Sätzen bei Paulus in Pflichtformeln, sowenig sie nur aus solchen besteht oder mit solchen beginnt. Die Frömmigkeit der Gemeinde hat ihren Grund in dem durch den Christus hergestellten Werk Gottes, durch das sie ganz von allem geschieden ist, was Gott verwirft; darum erhält sie sich in der Gemeinschaft mit dem Christus nur dann, wenn sie in beständig fortgehender Willensentscheidung der ihr verliehenen Gnade gehorsam wird.

Nach der andern Seite ist ebenso deutlich, dass die Unfertigkeit und Unreinheit des Willens, die der Glaubende bei sich findet, seine Zuversicht nicht erschüttert, weil er sie nicht durch die Reinheit und Vollkommenheit seines Willens, sondern durch die Verurteilung seines eignen Verhaltens und durch die Wahrnehmung des göttlichen Willens und Werks gewinnt. Was davon schon an ihm selbst geschehen ist, das ist nicht sein ganzer Inhalt. Die göttliche Gnade überragt unsere Gegenwart und ihre Urteile und Verheissungen reichen bis in unser ewiges Ziel hinaus. Im Fleisch bejaht der Glaubende, dass er nicht im Fleisch sei, um des Christus willen, und bleibt sich seiner Sündhaftigkeit auch bei seiner Rechtfertigung bewusst und ist mitten in der Erfahrung seiner Sterblichkeit seiner Auferstehung gewiss.

Es ist ein Merkmal der Paulinischen Frömmigkeit, dass Paulus beide Satzreihen mit derselben Schärfe ausgebildet hat, sowohl die absoluten Aussagen über die Gnade Gottes, die ihre Vollständigkeit preisen, als die Sätze, die die Versuchlichkeit, Beflecktheit und Ohnmacht der Glaubenden wahrnehmen und beurteilen. Dieser Tatbestand ist nicht durch einen Illusionismus zu erklären, der träumerisch zwischen beiden Urteilen schwanke und jeweilen beim einen das andere vergesse. Diese Theorie macht sich nicht deutlich, dass Paulus die absoluten Sätze über die Gerechtigkeit, Lebendigkeit und Heiligkeit des Glaubenden, ebenso die nicht

¹⁾ Röm. 6, 11—23. 8, 12—14. 12, 1. 2. Gal. 5, 16—25.

weniger absoluten Urteile, die den Tod des Sündigenden und die Verlorenheit des Ungläubigen aussprechen, nicht aus der Selbstbeobachtung, sondern aus der Gewissheit Gottes schöpft, für die er den Inhalt am Christus gewinnt, und dass diese Urteile dadurch das Merkmal des Glaubens bekommen, dass Paulus eine vollendete Bejahung in sie legt, die dem, was Gott denkt und tut, die über uns entscheidende Macht zuschreibt. Weil diese Sätze unabhängig von uns ihre Begründung haben, stören sie die Selbstbeurteilung nicht; sie verschaffen ihr im Gegenteil die runde Wahrhaftigkeit und Nüchternheit, da die, die der Gnade Gottes gewiss sind, sich nicht mehr selbst entschuldigen. Sie haben die Beschönigungen und Illusionen nicht mehr nötig, wohl aber haben sie ein unbeschränktes Interesse an der Wahrhaftigkeit.

Dadurch wird die Einrede gegen den Paulinismus möglich, dass schliesslich doch keine wesentliche Verschiedenheit vom früheren sittlichen Zustand durch den Glauben erreicht werde. Einen gemischten Charakter haben beide Stufen, die vorchristliche, weil sie nicht lauter Sünde enthielt, sondern um der göttlichen Wahrheit und Güte willen, die dem Menschen immer gegenwärtig sind, auch Gutes aufwies, die christliche, weil sie nicht lauter Gerechtigkeit aufweist, sofern der Glaube den Fortbestand und die Wirksamkeit unsrer Fleischlichkeit und Sündlichkeit nicht aufhebt. Warum sah Paulus in der mit dem Glauben eingetretenen Wendung dennoch nicht bloss einen relativen Fortschritt, nicht nur eine Minderung dessen, was der Mensch Verwerfliches an sich hatte, und eine Steigerung dessen, was er Gutes hatte, sondern einen neuen Anfang, der etwas qualitativ anderes aus dem Menschen mache, den neuen Menschen, während der alte mit Christus in den Tod gegeben sei? Dieses Urteil ergab sich ihm aus der verschiedenen Beziehung Gottes zu uns, die durch das Entstehen des Glaubens eintritt. Mit dem Anschluss an den Christus wird für Paulus Gottes Gnade die den menschlichen Lebensstand bestimmende Potenz. Ihrer Gabe wohnt die Macht inne, den Menschen vollständig nach Seele und Leib, nach Geist und Natur nach Gottes Willen zu gestalten. Bleibt er dagegen vom Christus getrennt, dann hält Paulus die Sünde für das, was seine Stellung zu Gott und darum den Ausgang seines Lebens bestimmt.

2.

Die Liebe.

a) Die Begründung der Liebe durch den Glauben.

Weil der Verzicht auf die Rechtfertigung aus unsern Werken darauf begründet ist, dass wir uns als Sünder erkannten, und weil der Glaube an Christus darauf begründet ist, dass wir ihn als den Erlöser vom Bösen erkannten, deshalb war es für Paulus undenkbar, dass sich der Glaube mit der Abneigung gegen das Handeln und unsittlichem Quietismus verbinden könnte. Wer ernsthaft das Böse nicht will, will das Gute und die ganze Herrschaft und Gabe Jesu zielt ja darauf, dass wir von der Sünde befreit und Gott gehorsam seien. Sein Sterben bewirkt unsre Entlastung von der Schuld und schliesst darum jenen Willen gänzlich aus, der die Schuld immer wieder erneuert und häuft, und seine Auferstehung und Herrschaft gibt uns Anteil an seinem Leben und Wirken, den Beruf und das Vermögen, für ihn und damit für Gott zu leben. Der Glaube hat darum notwendig die Liebe bei sich, durch die wir nach Jesu Sinn handeln. Einen Glaubensstand in Lieblosigkeit hat Paulus nicht anerkannt; denn es gibt kein Verständnis Jesu und keinen Besitz seiner Gabe, wo die Lieblosigkeit ist. Der Satz: keiner von uns lebt für sich, jeder für den Christus, drückt lediglich aus, was mit dem Glauben in allen entstanden ist. Wo dieses Resultat nicht vorläge, wäre der Glaube nicht da.

Die Liebe hat Paulus ebenso bestimmt wie den Glauben auf Christus und Gott bezogen. Für ihn zu leben, das ist ihr Verlangen. Es ist falsch, wenn bei Paulus einzig der Glaube als der religiöse Vorgang beschrieben, die Liebe dagegen der Moral zugeteilt wird. Aber den Liebesgedanken Jesu, der daran sein Kennzeichen hat, dass ihm eine auf Gott gerichtete Liebe zusammen mit dem Willen, die Menschen zu verderben, undenkbar war, hat Paulus vollständig bewahrt. Auch bei ihm bestimmt die Liebe das ganze Verhalten, sowohl das gegen Gott als das gegen die Nächsten. Bricht der Egoismus, so bricht er ganz. Der nicht für sich selbst Lebende dient Gott und, weil er Gott dient, den Brüdern.

Wie die seelischen Vorgänge, durch die der Glaube entsteht, für Paulus nicht zum Gegenstand der Untersuchung werden, so haben auch die seelischen Beziehungen, die vom

Glauben zur Liebe und damit zur Tat hinüberführen, seine Aufmerksamkeit nicht sonderlich erregt. Wenigstens liegt uns keine Ausführung vor, die zeigt, dass er auf diese Seite des Vorgangs ein besonderes Nachdenken gerichtet habe. Von seinem Standort aus ist der Gemeinde alles gegeben, was sie braucht, wenn sie am Inhalt des Evangeliums, am Christus erkennt, dass er ihr die Hilfe gegen die Sünde bringt und sie in den neuen Dienst Gottes stellt, den sie durch die Liebe vollführt. Damit ist ihr der Schutz gegen jene Versuchung gewährt, die sich an den Glauben deshalb heftet, weil die Gnade als Ermächtigung zum Bösen benützt werden kann. Sie wird ja durch unsere Sünde nicht hinfällig, erhebt sich vielmehr durch die Sünde zu immer grösserer Macht und Fülle.¹⁾ Die Verkehrung des Glaubens in eine unsittliche Zuversicht ist aber deshalb nicht möglich, weil ein solcher Schluss leugnet, was dem Glaubenden als die Gabe Jesu durch seinen Tod und seine Auferstehung schon mit der Taufe verliehen ist. Ein solcher Glaube stiesse also Jesu Gabe weg, höbe den Anschluss an ihn auf, hörte somit auf, wirklich Glaube an den Christus zu sein, und würde zum Widerspruch gegen ihn.

b) Die Freiheit der Liebe.

Wie beim Glauben, so achtete Paulus auch bei der Liebe auf die Besonderungen, die sie durch die individuelle Art des Menschen bekommt. Er bildet nicht bloss Pflichtformeln, die für alle gültig sind, als wäre die Aufgabe für alle dieselbe; denn die Liebe steht mit der Erfüllung der Pflicht noch nicht am Ziel. Die Frage stellt sich für jeden so, wozu er ermächtigt sei. Darum sprach Paulus von Erlaubtem, nicht deshalb, weil er uns gestatten wollte, unter die für alle gültigen Normen zurückzuweichen und uns dem Bösen zu nähern, sondern deshalb, weil er uns mit der Liebe das Recht zu einem eignen, uns gehörenden Willen gibt, so dass jeder sein Verlangen, alles dem Herrn zu geben und alles für ihn zu tun, nach seinem eignen Ermessen und Vermögen betätigen kann. Darum arbeitet Paulus nicht nur mit dem Gegensatz Sünde und Gerechtigkeit, sondern hat über dem Guten noch ein Besseres. Sein Botenamt betrachtete er als seine Pflicht, da er ohne seinen Willen mit ihm beauftragt

¹⁾ Röm. 5, 20—6, 3. 1 Kor. 13, 2.

ist. Darüber stellte er die Befreiung seines Dienstes von jeder Belastung der Gemeinde als seine eigne, freie Gabe, durch die er zum Ausdruck bringt, dass er dem Herrn nicht gezwungen, sondern mit voller Liebe dient.¹⁾ Dass der freie, uns selbst gehörende Entschluss zum Handeln, den er uns damit gestattet, Gefahren bei sich hat, hat er wohl erwogen; es darf nicht zum »eigenwilligen Gottesdienst« kommen.²⁾ Die uns gegebene Freiheit bedeutet nicht, dass wir alles wagen und uns unsere Ziele willkürlich wählen könnten. Die Grundregel bleibt für jeden Gebrauch der Freiheit, dass sie aus der uns verliehenen Gabe entsteht. Ein Entschluss, der das uns gegebene Vermögen überschreitet, führt zur Sünde und das Ziel, das wir uns in Freiheit wählen, muss in sich selbst wertvoll sein. Wenn Paulus das Evangelium kostenfrei macht, so räumt er damit einen Anstoss weg, der viele hindern könnte, da ihm nun niemand vorwerfen kann, er sorge durch sein Botenamt für sich selbst.

c) Die Entsagung.

Da er in der Liebe den von Gott gewollten Willen sah, gibt es keinen Anlass zur Verwunderung, dass er die Fähigkeit zur Entsagung aufs höchste schätzt; denn die Liebe und das Opfer sind beisammen. Er lebte in freiwilliger Ehelosigkeit und Armut, da er auf die Unterstützung der Gemeinden verzichtete, und sah mit Freude, wenn auch die andern wurden wie er.³⁾ Ein heimlicher Kampf gegen den Glauben ergibt sich aus der Entsagung ebenso wenig als aus einem andern Werk. Jede Leistung der Liebe stellt freilich an den Glaubenden die Aufgabe, dass er nicht auf sein Werk sondern auf Gottes Gnade seinen Anteil an ihm stelle und den Blick von der Tüchtigkeit und Grösse seiner eignen Arbeit weg zu Gott wende, der ihm seine Arbeit ermöglicht hat.⁴⁾ Damit ist aber nichts anderes verlangt als, dass er auch in der Entsagung ein Glaubender bleibe, der sich nicht auf sich selbst, sondern auf Gott stützt und im Christus bleibt. Darin wird er aber durch die Entsagung unterstützt, wenn sie wirklich aus der Liebe Gottes stammt, weil die Liebe nicht sich selbst verherrlicht und den selbstischen

¹⁾ 1 Kor. 9, 4—18. 6, 12. 10, 23. Röm. 2, 18. Phil. 1, 10 (τὰ διαφέροντα). 1 Kor. 7, 32—38. — ²⁾ Kol. 2, 23. — ³⁾ 1 Kor. 7, 7. 9, 18. 2 Kor. 12, 14. 15. 1 Thess. 2, 7—9. Phil. 4, 11—13. — ⁴⁾ 1 Kor. 15, 10.

Willen nicht hervortreibt, sondern tötet. Paulus fürchtete nicht, dass jemand durch die Liebe zum Unglauben versucht werde; nur durch die Lieblosigkeit kommt der Glaube, der der göttlichen Gnade gewiss ist, in Gefahr. Ebenso wenig verletzt die Entsagung die dem Glaubenden gegebene Freiheit; denn so betätigt und gebraucht er sie. Mit dem Satz, dass wir zu allem ermächtigt seien, beabsichtigte Paulus nicht die Pflege der egoistischen Sucht und der sinnlichen Triebe. Er besitzt und gebraucht seine Macht auch im Verzicht, nicht nur im Genuss, im Vermögen, arm zu sein, nicht nur in dem, reich zu sein, zu leiden, nicht nur darin, dass er sich das Leiden erspart.¹⁾

Zur Pflicht machte Paulus aszetische Leistungen dann, wenn sie dazu dienen, im Verkehr mit den andern den Anstoss zu verhindern und Sünde zu beseitigen. Die Schwierigkeiten, die der pharisäische Abscheu vor solchem Fleisch und Wein, die beim heidnischen Kultus verwendet waren, hervorrief, überwand Paulus durch die Bereitschaft zu jedem Verzicht.²⁾ Diejenigen aszetischen Entschlüsse, die zunächst nur das eigne Verhalten ordnen, wie die Ehelosigkeit und die Armut, erfordern die besonnene Achtsamkeit auf die dem einzelnen gegebene sittliche Kraft; sodann bedürfen auch sie die Unterordnung unter einen positiven Zweck, durch den sie fruchtbar werden. Dass diese Leistungen schwierig und schmerzhaft sind, rechtfertigt sie noch nicht. Paulus hat nicht bloss deshalb zum Verzicht auf die Ehe geraten, weil er eine kraftvolle, an Entsagung reiche Leistung ist, auch nicht nur deshalb, weil sich an die Ehe Not heftet, sondern deshalb, weil mit ihm die ganze Kraft zum Dienst des Christus frei wird.³⁾ An diesen Sätzen wird sichtbar, dass Paulus völlig vom Gedanken frei war, dass die Liebe den Glauben angreife und gehemmt werden müsse, damit der Glaube allein unsre Gerechtigkeit sei.

d) Der Wert des guten Werks.

Dieselbe Furchtlosigkeit zeigt sich in der Art, wie er dem guten Willen und Werk eine kausale Macht im Verhältnis zu Gott zuschreibt, so dass sie Gottes Wohlgefallen und Liebe für uns begründen und uns seine Gnade verschaffen. Aus der Rechtfertigungslehre wurde oft ohne Be-

¹⁾ Phil. 4, 11—13. — ²⁾ 1 Kor. 8, 9—13. Röm. 14, 13—21. — ³⁾ 1 Kor. 7.

denken geschlossen, bei Paulus sei unser Handeln für Gottes Verhältnis zu uns bedeutungslos. Dies ist falsch, weil Paulus der Sünde des Christen sehr bestimmt die Macht zugeschrieben hat, ihn zu verderben, und weil er das Urteil des richtenden Christus, durch das uns der Eingang in das ewige Leben geöffnet wird, auf unser Handeln bezogen hat. Die eschatologische Formel wirkt aber, da sie ja den Heilsempfang in seiner Vollendung und ebenso den Heilsverlust in seiner endgültigen Furchtbarkeit erwägt, notwendig auch auf die Schätzung der Vorgänge ein, die unsre Gegenwart füllen. Wer weiss, dass Christus sein Handeln richten wird, muss jetzt mit dem Willen handeln, dass er sein Lob empfangen will, und Paulus hat die Verwendung der eschatologischen Formel zur Regelung des gegenwärtigen Verhaltens nachdrücklich verlangt. Er stellt sie nicht nur als den theoretischen Abschluss eines Systems auf, sondern gibt ihr den Ernst eines Motivs, das unser Verhalten bestimmen soll.¹⁾

Damit hält Paulus sein Urteil über das Gesetz in treuer Konsequenz fest. Die Regel kommt nicht ins Schwanken, dass Gottes Lob dem und nur dem gehört, der das Gute wirkt. Der Gedanke, dass er dadurch den Glauben verletze und mit der Rechtfertigung in Streit komme, konnte bei ihm nicht entstehen, weil sein Glaube auf die Befreiung von der Sünde und die Gewährung eines Lebens gerichtet ist, das für Gott fruchtbar wird. Nachdem er sein Vertrauen deswegen auf den Christus gesetzt hat, weil er bei sich selbst das Unvermögen zum Guten fand, kann er das Urteil Jesu nicht von seinen Werken trennen, da er sonst vergässe, dass er bei ihm die Gerechtigkeit suchte und empfing und in ihm den erkannt hat, mit dem das Böse vergangen und das Gute erschienen ist. Er tritt also mit der Freude am Werk und mit dem Willen, für dieses Gottes Lob zu empfangen, nicht aus dem Glauben heraus. Dass Israel seiner Werke wegen nicht zum Glauben kommt, ist nur darin begründet, dass es mit ihnen seine eigne Gerechtigkeit erweisen will, da es nichts vor Augen hat als das Gesetz. Der zum Glauben Gebrachte ist aber von der selbstsüchtigen Hoffart in der Betrachtung seiner Werke frei und erlebt darum mit dankbarer Freude an dem ihm gegebenen Werk die Grösse der göttlichen Gnade,

¹⁾ Röm. 2, 6. 16. 1 Kor. 3, 8. 14. 15. 4, 5. Röm. 14, 10—12.

weiss aber zugleich, dass sie sich nie vom göttlichen Recht trennt. Wer Gottes Willen nicht nur kennt, sondern auch tut, wird deshalb nie gegen den Christus ungläubig werden, von dem er ja seinen ganzen Besitz empfangen hat. Paulus hat nur von der Sünde gefürchtet, sie erschwere und zerstöre den Glauben, nicht vom guten Werk.

Noch weniger hat Paulus an einen Wechsel oder eine Schwankung in Gott gedacht, wenn er jetzt den Glauben, einst die Werke zu unsrer Gerechtigkeit macht und an Jesu Kreuz diejenige Rechtfertigung anschliesst, die auf den Glauben gestellt ist, an seine königliche Offenbarung dagegen diejenige, die auf das Werk begründet ist. Darin, dass unser Glaube an Jesus unsre Gerechtigkeit ist, kommt die Gnade in der Sendung Jesu so zur Offenbarung, wie wir sie jetzt als die Verschuldeten und im Fleisch Lebenden bedürfen. Damit ist Gottes Gabe an die Not herangebracht, die der irdische Zustand auf den Menschen legt. In seiner neuen Offenbarung richtet Christus die, die in ihm lebten und Gott dienten; nun wird die Frucht ihres Glaubens vor ihm offenbar. Am Kreuz übernahm der Christus das Gericht auf sich selbst, weshalb aus ihm das Wort entsteht, das alle zum Glauben beruft. In seiner neuen Offenbarung bringt er das Recht an der Menschheit zum Vollzug, sowohl an der Welt als an seiner Gemeinde, und richtet deshalb, was sie tat. Sein Werk an ihr wäre als erfolglos erwiesen und gescheitert, wenn er nicht eine Gemeinde geschaffen hätte, deren Werke vor Gott gut sind. Darin erweist sich die dem Glauben gegebene Rechtfertigung als göttlich, wahr und gerecht, dass sie diejenige Verbundenheit mit Gott schafft, durch die sein Wille geschieht. Dass diese Gewissheit eine hoffärtige oder angstvolle Abschätzung unsres Werkes hervorrufe, hat Paulus deshalb nicht gefürchtet, weil dem Glaubenden, indem er seinen Blick auf das Urteil des Kommenden richtet, auch die Gnade sichtbar bleibt, in deren Auftrag er gestorben ist. Darum sieht ihm die Gemeinde mit Freude entgegen, weil sie an der empfangenen Gnade die Gewissheit der sie vollendenden Errettung gewinnt. Was sie zu dieser braucht, ist nichts als ihr Glaube, nichts als ihre Rechtfertigung im Blut des Christus, dies aber deshalb, weil ihr mit ihr dasjenige Handeln gegeben ist, das sie zur Erreichung ihres Ziels bedarf.

Daher kommt in das Christentum des Paulus das mächtige Streben hinein.¹⁾ Er gewann an dem, was vollbracht war und empfangen ist, nicht bloss die Ruhe, sondern ein Ziel und setzte an dieses den ganzen ihm verliehenen Willen. Das Amt des Christus, die Vollendung zu schaffen, bewirkt dies. Das Streben des Paulus entsteht somit an derselben Stelle wie der Glaube, an der Vollkommenheit der göttlichen Gnade, und das empfangende Verhalten, durch das das Werk des Gekommenen in sein eignes Leben eingreift, und das nach dem künftigen Ziel greifende Streben verbinden sich einheitlich, weil er hier und dort nichts verlangt als Jesus, der am Kreuz und in seiner neuen Erscheinung die Offenbarung der Gerechtigkeit bewirkt, die die Gnade ist.²⁾ Paulus glaubte deshalb an die Gerechtigkeit der Kreuzestat Jesu, weil er auch an die Gerechtigkeit seines richterlichen Wirkens glaubte, und begehrte deshalb für sein Werk das Lob des Richters, weil er an die Gnade des Vergebenden glaubte. Entstände die strebende Energie in der Paulinischen Frömmigkeit nur durch das Bewusstsein seiner Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit, dann freilich drängte sich mit ihr ein heimlicher Widerspruch gegen die absoluten Aussagen des Glaubens ans Licht. Der nicht zu beseitigende Zwiespalt in uns zwischen dem Fleisch und dem Geist, der Sündhaftigkeit und der Gerechtigkeit, der Sterblichkeit und der Lebendigkeit macht freilich offenbar, dass der absolute Inhalt der Gnade des Christus noch nicht in unsren Besitz überging. Daraus zieht aber Paulus nicht den Zweifel und hat nicht erst an der Angst und Reue die Erreger der Aktion. Sie entspringt ihm an dem, was Christus ist, aus seinem Beruf, Gott zu offenbaren, Gerechtigkeit zu wirken, Leben zu geben. Dadurch hält er ihm ein Ziel vor, auf das er hofft. Wie er aber aus dem Glauben nicht eine Theorie gemacht hat, so verkehrt er auch die Hoffnung nicht in eine Phantasie. Seinen Willen legt er in sein Hoffen und begehrt nach der vollendenden Tat des Christus, und weil er begehrt, darum handelt er und macht aus seinem Christentum den Lauf nach dem Siegespreis, der ihm durch seine Berufung zu Gott vorgehalten ist.

¹⁾ Phil. 3, 8—14. 1 Kor. 9, 24—27. 2 Tim. 4, 7. 1 Tim. 6, 12. 2 Kor. 4, 1. 16. — ²⁾ Phil. 3, 8 (Christus gewinnen).

3.

Die Gemeinschaft der Glaubenden.

a) Die Vollständigkeit der Gemeinschaft.

Die Begriffe, durch die Paulus die Gnade Gottes beschreibt, geben dem persönlichen Leben des einzelnen die höchste Steigerung. Der Schuldbegriff verlegt den entscheidenden Vorgang, durch den sich unsre Beziehung zu Gott herstellt oder zerbricht, in die Tiefe des Einzellebens. Als Bringer der Rechtfertigung wendet sich der Christus gebend an den einzelnen; »er hat mich geliebt und sich für mich dahingegeben«.¹⁾ Dem einzelnen ist Gottes Liebe in solcher Höhe und Herrlichkeit gewährt, dass sein Geist ihn bewegt. Er ist frei geworden. Das gibt der Paulinischen Gemeinde ihre eigenartige Grösse, dass sie diese reiche und starke Erhebung des Einzellebens nicht nur nicht hemmt oder widerwillig übersieht und leidet, sondern erzeugt. Nur aus so kräftigen und so freien Gliedern kann sich die Gemeinde zusammensetzen, die wirklich die Gemeinde des Christus ist und seinen Leib ausmacht.

Die Festigkeit ihrer Gemeinschaft entsteht dadurch, dass die Erweckung und Stärkung des dem einzelnen gegebenen Lebens durch Gott erfolgt, somit jedem nur mit allen und durch alle widerfährt. Der Christus ist der Herr aller und bietet seine Gaben allen dar. Paulus gibt keinen Anlass, zwischen dem persönlichen Christentum und dem Bestand der Gemeinde einen Rang- oder Zeitunterschied anzusetzen, weder so, dass die Rechtfertigung zunächst der Gemeinde und erst in abgeleiteter Weise durch den Anschluss an die Gemeinde den einzelnen gegeben würde und der Geist zunächst »Gemeingeist« wäre und erst nachträglich auch zum Besitz der einzelnen würde, noch so, dass sich das göttliche Wirken zunächst im verborgenen Bereich des individuellen Lebens vollzöge und nun nachträglich das hier Erworbene zusammengelegt und zum Besitz der Gemeinschaft erhoben würde. Für Paulus gibt es hier kein Vor- und Nacheinander. Es gibt keine Gemeinde, ehe es Christen gibt; es gibt ebenso wenig Christen, ohne dass es eine Gemeinde gibt. Den Christus erkennen heisst die Gemeinde haben, da ja das Werk des Christus darin besteht, dass er die vollendete Ge-

¹⁾ Gal. 2, 20.

meinde schafft. Die Verbundenheit mit ihm ist deshalb auch Verbundenheit mit den Brüdern.

Die Gemeinschaft der Glaubenden miteinander beruht auch nicht nur darauf, dass alle im selben Gott und einen Herrn leben; das ergäbe schliesslich nur denjenigen Verband, der auf dem Wohlgefallen des Gleichen am Gleichen beruht; sondern es bestehen zwischen den einzelnen Abhängigkeitsverhältnisse, die den einen des andern bedürftig machen, und dies wieder nicht nur so, dass bloss die Misstände und Notlagen die Hilfe der andern erfordern und der Kampf gegen das Böse die brüderliche Stärkung und Zucht nötig macht, sondern auch so, dass uns Gottes Regierung und Begabung durch die Vermittlung der andern widerfährt. Der Glaubende hat nicht nur inwendig den Zugang zum Christus, sondern er redet zu ihm auch durch die Brüder. Der Geist wirkt nicht in allen dasselbe, sondern es kann ein aus dem Geist stammendes Wort dem einen gegeben sein und durch ihn zu den andern gelangen. Deshalb hat Paulus gern auf den Leib als auf das für die Gemeinde passende Gleichnis verwiesen, weil es nicht nur die Einheit des Verbands, sondern auch die Besonderung und Eigenart der Glieder darstellt. Es sind nicht alle Glieder Auge, nicht alle Ohr. Daher bedürfen die Glieder einander und der Verband kann nicht zerbrochen werden, ohne dass das isolierte Glied abstirbt.¹⁾

Sowie der Liebesgedanke zum Hauptbegriff der ethischen Unterweisung wird, ist die Unentbehrlichkeit der Gemeinde gesichert. In der Isolierung der einzelnen verlöre die Liebe den Raum zur Betätigung und verdorrte zu einer leeren Gesinnung. Soll sie wirklich Wille sein, so entsteht ein Verband des Gebens und Empfangens, für den der Empfänger ebenso unentbehrlich ist wie der Geber, und dadurch, dass in der Liebe Gottes Wille erkannt wird, bekommt die Gemeinde die unantastbare Heiligkeit.

b) Die aus der Gemeinschaft entstehenden Aufgaben.

Die Verantwortlichkeit füreinander, die aus der Eingliederung aller in die Gemeinde entsteht, hat Paulus lebhaft empfunden. Sie gilt zunächst denen, die in ihr das Amt

¹⁾ Röm. 12, 4—8. 1 Kor. 10, 17. 12, 4—31. Eph. 2, 19—22. 4, 3—16. Kol. 2, 19. 1 Tim. 3, 15.

verwalten. Für sie fällt die Ausrichtung ihres Diensts und der Gewinn des eignen Heils vollständig zusammen. Paulus hat weder sich selbst noch seinen Gehilfen eine Trennung zwischen der göttlichen Gnade und der Amtstreue gestattet, als könnten sie jene ohne diese haben. Dadurch, dass er die andern rettet, rettet er sich selbst. Wer die Gemeinde so baut, dass er solche in sie einführt, die nicht zu ihr gehören, der tut nicht nur vergebliche Arbeit, sondern gefährdet auch seinen eignen Heilsstand. Er wird gleichsam durch das Feuer hindurch gerettet werden. Wenn er aber vollends zum Verderber der Gemeinde wird, so ist dies eine Versündigung, die das Gericht Gottes herausfordert.¹⁾

Neben der Sorge, die auf die eigne Pflicht und Arbeit geht, steht aber bei Paulus die Tragkraft, die im Blick auf die Misstände und Versündigungen in der Gemeinde nicht verzagt. Ein grosses Haus enthält mancherlei Geräte, nicht nur kostbare, sondern auch wertlose, und die Beseitigung der letzteren liegt nicht in der Macht derer, die die Gemeinde leiten. Sie ist in den Kampf hineingestellt, den der Gegensatz der Welt gegen Gott herbeiführt, in dem sich Gottes Geduld, seine Rechtsbewirkung, aber auch die Vollkommenheit seiner Gnade offenbaren, und all dies wird auch innerhalb der Gemeinde offenbar. Die Freudigkeit der Arbeit trotz ihrer Misserfolge und beugenden Unvollkommenheit entsteht daraus, dass Gott die kennt, die sein Eigentum sind, und seinen Bau unzerstörbar macht. Eine Reibung zwischen der beruhigenden Überzeugung, die die Fehllosigkeit des göttlichen Handelns bejaht, und der bewegenden, die die eigne Mitarbeit bei Gottes Werk bedenkt, hat Paulus auch im Blick auf die Gemeinde nicht zugelassen, da ja beide an der Herrlichkeit der göttlichen Regierung und Gnade entstehen. Aus ihr ergibt sich sowohl die Möglichkeit, sich in die Schranken der Arbeit zu fügen, als der Ernst, der ihre Verantwortlichkeit ermisst.²⁾

Diese Verantwortlichkeit bleibt aber nicht auf die beschränkt, die durch einen besondern Auftrag ausgezeichnet sind, sondern erstreckt sich bei der kräftigen Verbundenheit aller Gemeindeglieder miteinander auf alle. Die Verleitung andrer zur Sünde durch den rücksichtslosen Gebrauch der eignen

¹⁾ 1 Kor. 9, 23—27. 1 Tim. 4, 16. 1 Kor. 3, 12—17, — ²⁾ Gal. 4, 19. 1 Kor. 4, 8—15. Phil. 1, 15—18. 2 Tim. 2, 19—21.

Freiheit nannte Paulus eine Versündigung gegen den Christus und wirft ihr die Verachtung dessen vor, was der sterbende Christus für den Bruder erwarb, weshalb der, der den andern sittlich schädigt, den eignen Heilsbesitz zerstört.¹⁾ Er befestigt ihn umgekehrt dadurch, dass er sich den andern in der Bewahrung ihres Christenstands hilfreich erweist.

c) Das Verhältniß der christlichen Gemeinschaft zu den natürlichen Verbänden.

Gegen die natürlichen Gemeinschaften hat Paulus die christliche Gemeinde nicht gleichgültig gemacht, sondern sie als die unzerstörbare Grundlage unsres ganzen Handelns anerkannt. Daraus ergab sich aber sofort, dass der neue Erwerb an Liebe, der durch die christliche Gemeinschaft gewonnen war, auch in die alte Gemeinschaft hineintrat und ihr eine Festigkeit und Vollkommenheit gab, die die frühere Gemeinschaft weit überragte. Indem Paulus die Gemeinde auf die Familie aufbaute, wird sie nicht nur erhalten, sondern nun fallen die zwischen dem Mann und der Frau, den Eltern und den Kindern, den Herren und den Knechten bestehenden Beziehungen unter die Regel Jesu und der in diesen Verhältnissen zu leistende Dienst wird ein Teil des Gottesdiensts und nimmt die Vollständigkeit der Gott dargebrachten Liebe in sich auf. Der Mann gibt der Frau die Liebe nun so, wie er sie am Christus sah und durch ihn empfing, die Frau dem Mann den Gehorsam so, wie sie ihn dem Herrn darbringt. Der Herr ist nun mit dem Knecht so verbunden, wie der Christus die Brüder vereint, und der Knecht dem Herrn so dienstbar, wie er dem Christus dient. Durch die Heiligung der Eltern sind auch die Kinder heilig und durch die des Mannes ist es auch die Frau. Eine besondere Erprobung wurde der Schätzung der natürlichen Verbände dann aufgelegt, wenn das Evangelium zunächst scheidend zwischen ihre Glieder trat und z. B. nur der eine Gatte in die Gemeinde trat. Aber auch dann entweicht die Gemeinschaft mit dem, der sich dem Evangelium widersetzt, den Christen nicht. Nicht der christliche Gatte wird unheilig, sondern der unchristliche ist dadurch geheiligt, dass Gott den mit ihm verbundenen Gatten geheiligt hat. Dabei bleibt aber anerkannt, dass die natürliche Gemeinschaft undurchführbar

¹⁾ 1 Kor. 8, 11. 12. Röm. 14, 15.

werden kann, wenn sie nur dadurch zu erhalten wäre, dass der Christ auf seine Überzeugung verzichtete. Dann geht der Gehorsam gegen den Christus jeder andern Abhängigkeit voran. Die Pflicht und Kraft, um Gottes Willen jede Gemeinschaft aufzulösen, ist bei Paulus nicht verkürzt.¹⁾

Auch zum Staat gab Paulus der Gemeinde sofort eine positive Beziehung, die sie in ihrem Gewissen an seinem Wohl beteiligt und darum die Kraft ihrer Liebe für ihn fruchtbar macht. Bei der rohen, gewalttätigen Form des römischen Staats war freilich dieser Anteil der einzelnen am Staat noch auf ein kleines Mass beschränkt; er bestand vor allem im Steuerzahlen. Der Gedanke, mit dem Paulus nicht nur ein ablehnendes, sondern ein fruchtbar mitarbeitendes Verhältnis zum Staat begründete, war der, dass die Normen, die durch die staatliche Ordnung unter den Völkern die Geltung erhalten, in Gottes Recht ihre Begründung haben. Es stellt sich darum als eine göttliche Wohltat dar, dass es Obrigkeiten gibt dem Bösen zur Strafe, dem Guten zum Schutz und zur Ehre, weshalb der Gehorsam gegen sie nicht nur des Nutzens oder Schadens, sondern des Gewissens wegen zur Pflicht wird.²⁾ Die Überordnung des eignen christlichen Besitzes über das, was die Schöpferordnung allen gewährt, kommt gleichzeitig dadurch zum Ausdruck, dass sich die Gemeinden für ihre eignen Anliegen vom Staat befreien. Darum verbot ihnen Paulus, heidnische oder jüdische Richter anzurufen.³⁾ Die Selbständigkeit begründet aber keine Feindschaft gegen den Staat, keine auf seine Zerstörung gerichtete Tendenz. Dass auch die Regierenden die Aufgabe haben, das Böse zu hemmen und das Gute zu fördern, wird dadurch nicht verdunkelt, dass die Gemeinde in ihrem eignen Kreis selbst für Recht und Frieden sorgt.

Weil nur die beieinander Wohnenden miteinander zu leben vermögen, so ist die Gemeinde zunächst Ortsgemeinde. Hat das Haus grösseren Umfang, etwa durch ein zahlreiches Gesinde, so entsteht dadurch eine besondere Gemeinde, deren Leiter der Hausvater ist.⁴⁾ Deshalb bleibt aber der Kirchenbegriff doch über alle zeitlichen und örtlichen Begrenzungen emporgehoben, weil die Gemeinde, wie klein oder wie gross

¹⁾ 1 Kor. 7, 10—24. Eph. 5, 22—6, 9. Kol. 3, 18—4, 1. — ²⁾ Röm. 13, 1—7. — ³⁾ 1 Kor. 6, 1—6. — ⁴⁾ 1 Kor. 16, 19. Röm. 16, 5. Kol. 4, 15. Philem. 2.

sie sei, dem Christus gehört, wodurch sie mit allen vereinigt ist, die ihm gehören. Darum gibt es nur eine Gemeinde und alle Verbände der Christen untereinander sind von dem einen Verband umfasst, der durch ihre Verbundenheit mit dem Christus entsteht.¹⁾

Die Überordnung der göttlichen Gabe über alle natürlichen Werte stellt den Verkehr in der Gemeinde unter die Regel der Gleichheit, die Paulus für die Sklaven und Freien, die Juden und Griechen, die Männer und Frauen durchgeführt hat. Er hat dabei nie an eine Zerstörung der geschlechtlichen, sozialen und nationalen Unterschiede gedacht, da er ja die natürlichen Verbände erhalten will, aber innerhalb der Gemeinde machte er den Verkehr von den aus diesen Unterschieden fließenden Begrenzungen frei.²⁾ Dass die Durchführung der Gleichheit aller im Christus für die Gemeinde eine hohe Aufgabe bildete, die nicht ohne Schwankungen gelang, war allen klar. Am leichtesten beugte sich der Unterschied im Besitz vor dem überlegenen Wert des Guts, das im Christus allen gegeben ist. Doch hatte auch in dieser Hinsicht Paulus die Korinther davor zu warnen, dass sie die Armen nicht dadurch beschämen, dass ihnen ihre kümmerliche Lage schmerzhaft vorgehalten wird.³⁾ Schwieriger war die Regelung des Verkehrs zwischen den Geschlechtern, da er gegen die Einmischung sinnlicher Erregtheit geschützt werden muss. Paulus war hier zum Schutz der Reinheit des Verkehrs zu grosser Vorsicht bereit. Dass die Frau auch beim Gebet das Kopftuch als das Zeichen ihrer Unterordnung unter ihren Mann behalte, bekommt für ihn eine ernste Bedeutung und aus demselben Grund wird den Frauen das Wort in den Versammlungen entzogen.⁴⁾ Es wird nicht sichtbar, dass Paulus die Frau, wenn ihre natürlichen Eigenschaften gemessen werden, für weniger begabt hielt als den Mann. Der für ihn entscheidende Gesichtspunkt, aus dem er die Sitte bildet, ist der, dass die erotischen Erregungen aus der Gemeinschaft ausgeschieden werden sollen. So hoch begabt die Frau sein mag, auch wenn sie Prophetin ist,

¹⁾ 1 Kor. 12, 28. 15, 9. Gal. 1, 13. Phil. 3, 6. Eph. 1, 22. 3, 10. 21. 4, 5—16. 5, 23—32. Kol. 1, 18. 24. 1 Tim. 3, 15. — ²⁾ 1 Kor. 7, 7—24. Gal. 3, 28. Eph. 5, 22—6, 9. Kol. 3, 11. 3, 18—4, 1. — ³⁾ 1 Kor. 11, 22. — ⁴⁾ 1 Kor. 11, 3—16. 14, 34. 35. 1 Tim. 2, 8—15.

bleibt sie Frau und es ist gefährlich, wenn sie selbst oder die Gemeinde das vergessen will.

Die Vereinigung der geborenen Juden und der geborenen Griechen in derselben Gemeinde war deshalb besonders schwierig, weil für den Juden der vollständige Verkehr mit den Griechen nur durch die Übertretung des Gesetzes möglich war; er musste also in seinem Gewissen so frei vom Gesetz geworden sein, dass er in seiner Übertretung keine Sünde sah. Paulus hat darauf hingewirkt, dass die Tischgemeinschaft zwischen den beiden Teilen der Gemeinde zustande komme; ohne sie entstände in der Gemeinde immer wieder ein Riss. Darum hat er die Verweigerung der Tischgemeinschaft im Namen des Gesetzes als eine Versündigung an der Gemeinde verworfen.¹⁾ Wie sorgsam er aber auch in dieser Frage das jüdische Gewissen ehrte, zeigt seine Anweisung an die Römer, die nicht als eine nachträgliche Konzession im Interesse des Friedens darzustellen ist, sondern als Belehrung über die überall von ihm durchgeführte Praxis auftritt.²⁾ Er hat es nicht zur Bedingung für den Anteil an der Gemeinde gemacht, dass jeder am Tisch der andern ohne Bedenken teilnehme, sondern auch denen, die den Genuss von Fleisch ablehnten, ihren Anteil an der Gemeinde gesichert. Dass die Tischgemeinschaft das Gewünschte ist, wird auch hier deutlich sichtbar, da die Ablehnung des Fleisches unter das Urteil »Schwäche des Glaubens« fällt und der starke Glaube der für alle zu wünschende ist. Aber das absolute Urteil »Sünde« wird nicht auf dieses Verhalten angewendet, vielmehr wird auch denen, die für sich eine besondere Nahrung für unentbehrlich halten, der Raum in der Gemeinde freigehalten. Ebenso bleibt den jüdischen Christen die Sabbat- und Festfeier, ebenso die Beschneidung vorbehalten.³⁾ Für die Palästinenser schloss dieser Grundsatz auch die Teilnahme am Altardienst ein. Während nach ganz kurzer Zeit solche Verhältnisse den Gemeinden als eine unerträgliche Verletzung der kirchlichen Einheit erschienen, tritt an den Ausführungen des Paulus deutlich hervor, wie hoch er den positiven Wert, den diese Schwierigkeiten für die Gemeinde besaßen, würdigte. So ist sie genötigt, ihre Einheit von innen her zu begründen, nicht durch die Vereinerleung der

¹⁾ Gal. 2, 11—14. — ²⁾ Röm. 14; vgl. V 3a. — ³⁾ Röm. 14, 5. 6. 1 Kor. 7, 18. 19. Gal. 5, 6. 6, 15.

Sitte, nicht durch die Tyrannei einer herrschenden Partei, sondern mit unverletzter Bewahrung der Achtung, die dem fremden Gewissen gebührt, wirklich aus dem Grundakt ihrer Frömmigkeit, aus dem Glauben und der dem Glauben verliehenen göttlichen Gnade heraus.

V.

Die Bedingungen der Paulinischen Lehre.

1.

Jesus und Paulus.

a) Das Ziel der Frömmigkeit.

Bei Jesus hatte sein königlicher Wille in seiner Sohnschaft Gottes seinen Grund, bei Paulus sein apostolisches Wirken in seiner Kenntnis des Christus. Den Unterschied zwischen beiden, auf den damit hingewiesen ist, hat Paulus beständig mit der grössten Deutlichkeit sichtbar gemacht, da er jede Vergleichung seines Berufs mit dem Werke Jesu unmöglich macht. Für ihn war deshalb der Gedanke nicht vorhanden, er könnte oder sollte die Gewissheit Gottes in derselben Unmittelbarkeit besitzen, wie Jesu Worte sie sichtbar machen. Paulus hat sich vielmehr sein ganzes religiöses Denken und Wollen durch das begründet, was er von Jesus wusste. An diesem Unterschied hat auf seinem Standpunkt der menschliche Wille keinen Teil, denn er ist durch Gott gesetzt, und damit, dass Paulus dies beständig anerkennt und Jesus wirklich als den Herrn betrachtet, bewährt er sich als Glaubenden. Wenn aber dieser fundamentale Unterschied beachtet wird, der in allen Äusserungen der beiden Männer wiederkehrt, dann tritt auch ans Licht, wie vollständig Paulus in seiner Frömmigkeit vom religiösen Verhalten Jesu abhängig war.

Die Begründung des königlichen Willens Jesu in seiner Sohnschaft Gottes bewirkte, dass er sein Verhältnis zu Gott und sein Verhältnis zur Menschheit zu einer festen Einheit verband. Das kehrt bei Paulus darin wieder, dass auch er durch die Berufung zu Gott sein Amt für die Menschheit

erhält und seinen Anteil an Gottes Gnade von der Ausrichtung seines Werks nicht scheiden kann.

Aus der Sohnschaft, in der Jesus zu Gott steht, ergab sich, dass sein Gottesgedanke zwar auch Erinnerungen und Hoffnungen umschloss, aber seinen Inhalt nicht einzig durch sie bekam, da er eine die Gegenwart erfüllende Gemeinschaft mit Gott besass. Für sein Auge hatte sich Gott einst den Vätern bezeugt und wird sich bald wieder durch die Vollendung seiner Herrschaft offenbaren, aber nicht darauf allein gründete Jesus sein Werk, sondern er verkündigte die Herrschaft Gottes als gegenwärtig, weil Gott in ihm der Gemeinde den Christus gab. Das setzt sich bei Paulus darin fort, dass auch seine Religion nicht nur aus Erinnerungen an die Geschichte Jesu und aus der Weissagung seiner neuen Erscheinung bestand, sondern auch die Gegenwart erfüllt. Für das Auge des Paulus offenbart sich Gott dadurch, dass er jetzt der Menschheit durch die Botschaft vom Christus seine Gnade und Gerechtigkeit erkennbar macht.

In seine Gemeinschaft mit Gott hat Jesus seinen ganzen Willen gelegt in der Überzeugung, dass auch Gott den Menschen seine ganze Gnade gebe. Das hat bewirkt, dass auch Paulus alle beschränkten Fassungen des religiösen Ziels, die es nur in die Seligkeit oder in die Erkenntnis setzen oder nur in eine teilweise sittliche Besserung verlegen, abtut und sowohl für Gottes Gabe als für die Pflicht des Menschen ausschliesslich absolute Begriffe zur Verwendung bringt.

Aus der jetzt sich offenbarenden Herrschaft Gottes gewann Jesus sein Machtbewusstsein; weil es aber aus Gottes Herrschaft entsteht, blieb es von allen selbstischen Begehren rein und schloss die vollständige Beugung vor Gott ein. Darum hat auch bei Paulus das seinem Amt entsprechende Machtbewusstsein den Verzicht auf jede selbstische Machtübung neben sich und der Christenstand bedeutet für ihn auf allen Stufen die vollständige Beseitigung der Hoffart.

Jesus nahm in seinen Gottesgedanken die sittlichen Normen auf und braucht deshalb seine Macht dazu, um das Böse zu beseitigen und die Gott gehorchende Gemeinde zu schaffen. Bei Paulus bleibt die Einheit des religiösen mit dem sittlichen Ziel unverletzt. Seine Botschaft ist Lehre von der Gerechtigkeit und die Gemeinde, die er sammelt, hat ihr Merkmal daran, dass sie für die Sünde gestorben ist

und das Gute tut. Das Busswort Jesu erhielt zwar dadurch bei Paulus eine neue Fassung, dass er, um summarisch zu sprechen, den Begriff »Erbstünde« in die Kirche legt. Er bleibt aber darin mit Jesus in Übereinstimmung, dass er deshalb die vollständige Verneinung des bösen Willens nicht preisgibt, sondern sie dadurch vollzieht. Auch Jesus hat sich davor nicht gefürchtet, dass seine Urteile auch das, was wir unsre Natur heissen müssen, trafen. Deshalb machte er aber aus dem Busswort nicht nur eine Meditation, die die unaufhebbare Verwerflichkeit des menschlichen Willens beklagt und in einen das Handeln zerstörenden Dualismus ausgeht, sondern hält die gnädige Gegenwart Gottes beim Menschen fest. Auch Paulus hielt sie fest und gab ihr durch seine Sätze über den Christus und den Geist eine konkrete Fassung. Deshalb vermochte auch er seine Urteile, die die verwerfliche Art des Menschen treffen, so in sich zu tragen, dass durch sie die Abwendung vom Bösen und die Freude zum guten Werk entstand.

b) Die Kirche.

Weil der Grundriss des religiösen Gedankens ohne Krümmung von Jesus zu Paulus hinübergeht, deckt sich auch das Verhältnis beider zur jüdischen Gemeinde. Die Art, wie Jesus Jude war und die Judenschaft gleichzeitig richtete, kehrt in der Art, wie Paulus Jude war, unverändert wieder. Die bestehende Gemeinde mit ihrer Schrift, ihrem Gesetz und ihrer nationalen Verfassung wird als Gottes Werk geehrt. Die Trennung erfolgt durch das Busswort, weil die sittlichen Normen völlig geheiligt werden. Auch die jüdische Sünde wird nicht beschönigt, sondern verworfen. Mit dem Neuen, das bei Paulus durch seine Sätze über das Gesetz entstand, verband er nicht das Bewusstsein, dass er dadurch das Ziel Jesu verschiebe. Nach seinem Urteil sprach er durch seine Sätze über das Gesetz nur aus, was durch den Ausgang Jesu offenkundig geworden war. Israel war gefallen; in dieser Tatsache sah Paulus Gottes Willen und das Mittel zur Vollendung seiner Herrschaft. Da aber Israels Zustand durch das Gesetz bestimmt ist, so wird die Deutung seines Falls zur Lehre vom negativen Zweck des Gesetzes. Mit der Betrachtung des Ausgangs Israels verband sich die seiner eignen Geschichte. Anders als Jesus hatte er den Gegner,

den er überwinden musste, auch in sich selbst. Sein Urteil über Israel war ein Gericht über ihn selbst und er vollzieht es durch das Bekenntnis, dass er wie alle durch das Gesetz nicht unschuldig, sondern schuldig geworden sei.

Mit dem Aufbau der für alle offenen Gemeinde kam Paulus in keinen Gegensatz gegen Jesus, weil die Ziele: Königtum Gottes und Herrschaft des Gesalbten, immer auch die Völker umfassten. Den Gegensatz: nicht die Völker, sondern Israel, hat Jesus selbst zerbrochen, da seine Arbeit durch einen andern Gegensatz bestimmt war, durch den, der zwischen dem guten Willen Gottes und zwischen dem gottlosen Willen des Menschen besteht, den er am Juden nicht weniger verwarf als am Griechen. Auf dieselbe ausschliesslich religiöse Basis ist der Universalismus bei Paulus gestellt, der nicht den Griechen über den Juden und auch nicht über den Barbaren erhob, sondern über die Schuld und Not aller die göttliche Gnade setzt.

Darin, dass nun neben der Judenschaft und neben dem griechischen Volkstum die neue Gemeinde entstand, sah Paulus keinen Abfall vom Ziel Jesu. Der Vorwurf gegen Paulus, er habe die Frömmigkeit Jesu zur Kirchlichkeit verdorben, übersieht, dass in der Gemeinde, die Paulus herstellt, das religiöse Ziel dieselbe Vollständigkeit behält, die es bei Jesus hatte. Eine Unterscheidung des religiösen Ziels von den natürlichen Interessen des Menschen kam freilich dadurch zustand, dass sich nun die Kirche neben und über die andern Verbände stellt. Ihre Unterscheidung bildete aber auch für Jesus ein wichtiges Ziel seiner Arbeit. Aber eine Trennung der religiösen Funktion von den übrigen Aufgaben des menschlichen Lebens hat Paulus durch die Gründung der Kirche nicht herbeigeführt, weil nach seiner Absicht die Gemeinde ihre Glieder in allen ihren Interessen miteinander vereint. Man tritt nicht dazu in die Paulinische Gemeinde ein, um ein vereinzelt Interesse zu befriedigen, sondern mit dem ganzen Willen, nicht nur als Seele, sondern als Person, nicht nur zur Ausübung des Kultus, sondern zur Führung des Lebens. Die Vollständigkeit der Gemeinschaft, in die Paulus die Glaubenden miteinander bringt, bewährt sich dadurch, dass sie der Freiheit, die Jesus seinen Jüngern gab, keinen Abbruch tat. Paulus hat die Knechtung des einzelnen durch die Gemeinde nicht zugelassen, sondern die

Gewährung der vollständigen Freiheit an alle zu ihrer hohen Aufgabe gemacht, weil sie an allen der göttlichen Gnade zu dienen hat. Darum gab er, obwohl er die Glaubenden in eine Kirche vereint, den Kampf Jesu gegen die religiöse Unwahrhaftigkeit und Schauspielerei nicht auf. Als der Ort der Freiheit war die Paulinische Gemeinde auch der Ort der Wahrhaftigkeit.

c) Der Glaube und die Liebe.

Zur Einigung der Gemeinde gehört die Bildung eines Dogmas, der Gewinn von Überzeugungen, die alle einigen und ihnen das gemeinsame Handeln verschaffen. So gross der Unterschied zwischen Jesus und Paulus in ihrer Denk- und Lehrarbeit ist: im ergreifenden Kontrast, der zwischen dem griechischen Denkideal und der Lehrarbeit Jesu besteht, stellt sich Paulus völlig an die Seite Jesu. Sein Denken dient nicht dem selbstischen Motiv, das die Steigerung des eignen Vermögens begehrt, sondern der Liebe, die sich das göttliche Werk deshalb verdeutlicht, weil sie Gott zu dienen begehrt.

Indem Paulus im Zusammenhang mit seinen Sätzen über die Sünde den Glauben als den Vorgang auszeichnet, der die Gemeinschaft mit Gott herstellt, gab er weder einem intellektualistischen noch einem unsittlichen Verlangen nach. Jenem hätte er dann gehorcht, wenn er die Gemeinschaft mit Gott nur durch das Denken herstellen wollte, diesem dann, wenn er sich die Tat erlassen wollte. Da aber Paulus durch die Überordnung des Glaubens über alle andern Funktionen die Obmacht Gottes und des Christus über alle menschlichen Zustände und Leistungen aussprach und aus der Vollkommenheit der göttlichen Gnade die Unabhängigkeit des Glaubens von allen menschlichen Leistungen und seine Allgenugsamkeit gewann, so hat er damit die Frömmigkeit Jesu bewahrt. Denn Jesus schrieb dem göttlichen Wirken die Priorität und der göttlichen Gnade die Vollkommenheit zu. Die Ziele, die Paulus dem Wirken des Menschen gab, waren durch die Liebesregel bestimmt. Sie ist das Gebot Jesu und Paulus hat nie andere Pflichtformeln gebildet als solche, die sich aus der Liebesregel Jesu ableiten. Die Vollständigkeit der Liebe hat er in allen Richtungen des Handelns, im Verkehr mit Gott, mit den Menschen und mit der

Natur bewahrt. Daher kehrt auch die Sorglosigkeit Jesu unverkürzt bei Paulus wieder aus demselben Grund, weshalb sie Jesus besass, weil alles, was geschieht, durch den guten Gott geordnet ist. Weil auch Paulus die Sorglosigkeit durch den Glauben gewinnt, so hing er an sie keine Unnatur, sondern verband mit dem Satz, dass es für die Berufenen kein Übel gebe, die scharfe Beobachtung der Tatbestände und die tapfere Verwertung der ihm gegebenen Kraft. Darum hat die Sorglosigkeit ihn nicht gegen den Schmerz abgestumpft, wie wir dies auch bei Jesus wahrnehmen. Er gewinnt durch sie nicht die Apathie, sondern denjenigen Willen, der leiden will. So seltsam das Phänomen an sich ist: es liegt bei Paulus nicht weniger deutlich als bei Jesus vor. Darum besass auch Paulus das Vermögen zu sterben zusammen mit dem Willen zu leben. Seine auf Gott gerichtete Liebe bewährt auch Paulus durch die Fähigkeit, alle natürlichen Güter preiszugeben. Aber die Formel Aszese ist für ihn ebenso ungeeignet wie für Jesus, weil auch er den Schaden nicht in den Dingen sucht. In seiner Arbeit für die Menschen bewährt er ihren Ursprung aus der Liebe dadurch, dass sich ihm die Beschränkung auf das Kleine nicht als Last, sondern als Wert darstellt. Er hat damit den Demutsgedanken Jesu ohne Verkürzungen bewahrt. Er bewährt die Herkunft seines Wirkens aus der Liebe weiter dadurch, dass er ihm das Ziel in der Befreiung der andern gibt. Der Herrschaftsgedanke lockte ihn nicht. Daher formt er keine heteronome Ethik, keine Ethik, die von aussen her dem Menschen die seinen Willen formenden Normen aufzwänge. Seine ganze Wirksamkeit ist darauf gerichtet, dass die Gemeinde mit eigener Gewissheit handle und den guten Willen als ihren eignen besitze und betätige. Da die Einigung der Liebe mit den das Recht herstellenden Normen unverletzt bleibt, so konnte auch Paulus wie Jesus zürnen, ohne dass er dadurch die Liebe brach. Denn seine Liebe pflegt nichts Böses, sondern erzeugt den Kampf gegen alles Schlechte in den andern mit vollendeter Wahrhaftigkeit. Dieser Kampf wird aber im Frieden geführt, weil das Vermögen zum Vergeben stets vorhanden ist.

Aus der Liebe zu Gott empfing auch Paulus den Kultus, den er ebenso frei vom Symbolismus als vom Zauber hielt. Er betete, wie auch Jesus Beter war, und am

Wert des Opfers, mit dem er seinen Willen Gott hingibt, zweifelte er nicht. In den Kultus legt er einen vollständigen Willen und schützt ihn doch gegen die Verkehrung, die dadurch entsteht, dass er alle andern Funktionen absorbiert. Das Merkmal Jesu, dass er aus seinem ganzen Handeln seinen Gottesdienst machte, ist auch ein Kennzeichen des Paulus. Aus der Liebe leitete er das Recht für den Menschen ab, alles Gott darzugeben, was er hat; aber der Verdienstgedanke, den Jesus beseitigt hat, kommt deshalb bei Paulus nicht zurück, sondern bleibt bei ihm völlig tot. Sein Bewusstsein bleibt klar, dass das erste Merkmal der Liebe der Gehorsam ist und dass sie ihre Freiheit verdirbt, wenn sie nicht auf der Gebundenheit an die göttlichen Normen beruht.

d) Die Schätzung des Kreuzes.

Der Vorgang, an dem Paulus alle seine Urteile über den Glauben und die Liebe normiert, ist der Ausgang Jesu. Indem er ihn als den Offenbarungsakt versteht, an dem er erkennt, wie sich Gott gegen den Menschen verhält, steht er an der Seite Jesu; denn auch Jesus nahm sein Kreuz von Gott an. Wenn Paulus darin den richtenden Willen Gottes sah, der alles abtut, was ohne den Christus den Besitz des Menschen bildet, so setzt er darin das Urteil Jesu fort, der sein Kreuz aus der Sünde hergeleitet hat, daraus, dass der Mensch gegen Gott streite und darum Gott gegen sich habe. Von diesem Konflikt war Paulus persönlich getroffen und das gibt seinen Worten über das Kreuz eine neue, ihm allein gehörende Gestalt. Er konnte darin, dass das Kreuz des Christus ihm die Verurteilung brachte, nicht nur ein individuelles Erlebnis sehen; der, der hier stirbt, ist der Christus und das gibt dem hier sich vollziehenden Urteil Gottes die alle erfassende Geltung. Er bleibt aber darin mit Jesus eins, dass er das richtende Handeln Gottes in seine Gnade hineinstellt. Wie Jesus in seinem Sterben den Christusgedanken festhielt und im Kreuz das Mittel sah, durch das ihn Gott zum Christus machte, so nimmt Paulus am Kreuz des Christus die göttliche Gnade wahr, weil die Beseitigung dessen, was den Menschen mit Gott entzweit, für ihn die höchste Wohltat und die Erweisung der Liebe Gottes ist.

Von seinem Sterben erwartete Jesus sein Leben. Darum hat auch Paulus den Gekreuzigten immer zugleich als den Lebenden vor Augen und weiss sich mit ihm in einer Gemeinschaft, die sein ganzes inwendiges Verhalten umfasst. Dadurch erhält sein inwendiges Leben die Ähnlichkeit mit Jesus, nicht als seine Kopie, als könnte er Jesu Sohnschaft Gottes nachahmen oder die von ihm getane Arbeit wiederholen; auf dem Standort des Paulus wäre dies die vollendete Torheit; wohl aber gewinnt er an der göttlichen Gnade die Gewissheit, dass er den Christus und in ihm Gott so bei sich habe, dass er in ihm denke und handle. Dass aber zwischen Gott und ihm der Zwist ganz beseitigt ist, so dass das Menschliche ihm das Göttliche nicht verdunkelt, das Göttliche ihm das Menschliche nicht zerstört, weder in seiner Betrachtung Jesu noch in der Art, wie er sein eignes Leben auffasst und sein Amt führt, noch in seinem Urteil über die Gemeinden, das verdankte er Jesus. Die Versöhntheit des Paulus mit Gott und Jesu Verkehr mit Gott als sein Sohn lassen sich nicht als zwei voneinander unabhängige Tatsachen betrachten. Jesu Sohnschaft Gottes ist hier der primäre und kausale Tatbestand und die Art, wie er seine Gemeinschaft mit den Jüngern für sie zur Offenbarung Gottes machte, ist der geschichtliche Grund, aus dem die Versöhntheit des Paulus mit Gott durch den Christus entstanden ist.

Darum hat es Paulus vermocht, die Anbietung der Versöhnung, in der Jesu Busswort sein Ziel hat, durch seinen Satz über die Rechtfertigung ohne Schwächung festzuhalten. Die Einigung von Recht und Gnade, die den Gottesgedanken Jesu kennzeichnet, ist auch das Merkmal der Paulinischen Rechtfertigung, und die Vollkommenheit des göttlichen Vergebens sowohl in der Beseitigung der Schuld als in der Begründung des Gott sich unterwerfenden Willens kommt zur nachdrücklichen Bezeugung.¹⁾

e) Der Geist.

Durch den Geistgedanken, auf den Paulus bei sich selbst und bei der Gemeinde die ganze fromme Tätigkeit stellt, war etwas Neues entstanden über das hinaus, was schon im Jüngerkreis Jesu vorhanden war. Aber der Zusammenhang

¹⁾ Vgl. S. 275—277.

zwischen der Arbeit Jesu und dem Ziel des Paulus zerreisst auch an dieser Stelle nicht, weil Jesus seine Jünger innerlich durch Glauben und Liebe mit sich verbunden hat. Nicht Zwang oder religiöse Formen stellten ihre Gemeinschaft mit ihm her, sondern diejenigen Vorgänge, die nun durch den Begriff »Geist« beschrieben werden. Jetzt, wo Jesus nicht mehr bei der Gemeinde ist, wird aus der Tatsache, dass er die Jünger von innen her mit sich verband, der neue Satz, dass er sie durch seinen Geist bewege. Beim Geist dachte Paulus mit Ernst an den Geist des Christus; daher kam es, dass die neuen Erscheinungen, die jetzt in der Gemeinde hervortreten, die Grundgestalt der Frömmigkeit unverletzt lassen, die durch den Verkehr Jesu mit seinen Jüngern entstanden war. Wie im Christus das Göttliche und Menschliche nicht gegeneinander gekehrt sind, sondern das Göttliche zum Grund für das Menschliche wird, so besteht bei Paulus das Werk des Geists darin, dass er aus Gott und für Gott lebende Menschen macht, die ihre ganze Kraft in seinen Dienst stellen.

f) Die Hoffnung.

Alle Erwägungen über den Reichtum der göttlichen Gabe, die jetzt der Menschheit zuteil wird, ersetzen bei Paulus die Hoffnung nicht, die Jesus seinen Jüngern gab. Er trägt sie in derselben Art in sich wie sie, als echte Hoffnung, die Wille ist, nicht nur als eschatologische Theorie, als auf Gott gerichtetes Verlangen, darum gänzlich abgetrennt von den bloss egoistischen Begehungen und nicht mit einem sinnlichen Verlangen vermennt, das nur nach Wohlsein strebt. Sein Verlangen geht darauf, dass sich der Christus offenbare, womit für die einzelnen und die gesamte Welt die Vollendung kommt. Daher gewinnt er durch seine Hoffnung die Tüchtigkeit für das jetzt zu vollbringende Werk. Sie macht ihn zum Sehen wach, zum Handeln entschlossen, weil er ja auf den hofft, in dessen Gemeinschaft er jetzt lebt und in dessen Dienst er steht. Wie bei Jesus, so geht auch bei Paulus die Hoffnung auf die Vollstreckung des Gerichts und bleibt doch freudig, weil der Vollzug des Rechts an allen in der Hand des Christus liegt, in dem sich die göttliche Gnade offenbart. Der offenkundige Zusammenhang, der die Hoffnung des Paulus mit

der Verheissung Jesu verbindet, macht vollends sichtbar, wie völlig Paulus in der Macht Jesu stand. Es war keine phantastische Verzerrung seines Bewusstseins, wenn er sich für einen Christen hielt und erklärte, dass ihm sein geistiger Besitz von Jesus gegeben sei.

Für die Übertragung der von Jesus begründeten Denk- und Willensformen auf Paulus kommen nicht literarische Mittel in Betracht; sie geschieht durch die Gemeinde, dadurch, dass die Geschichte des Paulus in allen ihren Perioden, schon bei seinem pharisäischen Kampf gegen Jesus und noch mehr seit seiner Taufe und seit er selbst als Jesu Bote wirksam war, nicht neben, sondern in der Gemeinde verlief. Wie kräftig die christliche Gemeinde ihre Glieder innerlich erfasste und unter den Einfluss Jesu stellte, dafür ist das Christentum des Paulus gerade wegen seiner Selbständigkeit ein besonders deutliches Dokument.

2.

Der Zusammenhang zwischen den Überzeugungen des Paulus und seiner Bekehrung.

Die Gedanken des Paulus führen uns nie von seiner Geschichte weg zu Gebilden, die als Abstraktionen durch die Phantasie, die auch mit Begriffen dichten kann, entstanden wären; seine neuen Sätze sind vielmehr durch deutliche Beziehungen mit seiner Geschichte verknüpft. Um ihn zu verstehen, müssen wir uns immer gegenwärtig halten, dass er zuerst Pharisäer war mit solcher Entschlossenheit, dass er im Kampf gegen die Christenheit in die erste Reihe trat, dass dann der Anblick Jesu seine plötzliche und vollständige Wendung herbeiführte und dass er durch die Ausübung des Botenamts unter den Griechen mit zunehmender Kraft den universalen Aufbau der Kirche bewirkte und dabei den christlichen Pharisäismus und die christliche Gnosis überwand.

a) Das Gesetz.

Als Pharisäer sah Paulus im göttlichen Gesetz die Macht, die das Verhältnis des Menschen zu Gott feststellt, und dies blieb seine nie erschütterte Überzeugung. Ohne den Christus steht die Menschheit unter dem Gesetz und hat dieses als ihren Herrscher über sich, der ihr ihr Verhältnis zu Gott

anweist. Auf den Gedanken, den ihm jeder Grieche zutrug, dass ihn das jüdische Gesetz nicht treffe, weil er kein Jude sei, liess er sich nie ein, weil er in ihm Gottes Gebot sah, das für alle gültig ist. Darum hat er auch gegen die Gnosis daran festgehalten, dass das Gesetz auch in der Christenheit jede Anomie und jeden Ungehorsam treffe. Da die Herrschermacht des Gesetzes eine Parallele zur Macht bildet, mit der der Christus über der Menschheit steht, so musste das Verhältnis zwischen beiden für alle Klarheit bekommen, nicht nur für die Juden, sondern nicht weniger für die Griechen. Alle erhalten ihr Verhältnis zu Gott entweder durch das Gesetz oder durch den Christus und allen muss die Erkenntnis vermittelt werden, dass die Gnade Gottes sie durch den Christus vom Gesetz befreit. Die Versuche des christlichen Pharisäismus, sich die Kirche zu unterwerfen, verstärkten dieses Bedürfnis; es bestand aber auch ohne ihn. Schon aus der eigenen Lebensgeschichte des Paulus ergab es sich, dass er in der Darlegung, wie der Christus das Ende des Gesetzes sei, ein wesentliches Glied der universalen Heilslehre sah.

Durch seine Bekehrung wurde nicht sein Urteil über den Inhalt des Gesetzes oder über seine Herkunft von Gott, wohl aber über seinen Erfolg umgestellt. Da er zum Verfolger des Christus und seiner Gemeinde geworden war, so war das Ende seines Bestrebens, das Gesetz zu tun und sich dadurch die Gerechtigkeit zu verschaffen, ein Fall. Mit dieser Erkenntnis war der Pharisäismus in ihm tot und seine Zuversicht ganz vom Gesetz abgelöst.¹⁾ Darin, dass er den Christus bestritten hatte, sah er immer und ausschliesslich seine eigene Schuld. Er warf sie nicht auf Gott und sagte nicht, das Gesetz sei falsch oder sündlich, sondern nur, er sei an ihm zum Sünder geworden. Seine Bekehrung bestand nicht in einer Wandlung seiner Theorie, sondern war

¹⁾ Der Bruch mit dem Pharisäismus beseitigte nicht nur seine ganze Gesetzgebung, sondern traf auch bei Paulus die Legende (Haggada) ebenso deutlich wie sonst in den neutestamentlichen Dokumenten. Paulus arbeitet zwar fast ausschliesslich mit jüdischen Denkformen; aber aus der Exegese der Schule kommt wenig ans Licht: der mit Israel wandernde Fels, 1 Kor. 10, 4, die himmlische Gottesstadt, Gal. 4, 25. 26, der Anteil der himmlischen Fürsten an der menschlichen Geschichte, 1 Kor. 15, 24. Eph. 3, 10. 6, 12. Kol. 2, 15. 1 Kor. 2, 6. 8 (?), die Namen für die ägyptischen Zauberer, 2 Tim. 3, 8.

Busse, Gericht über das eigene Wollen und Wirken, Zurechnung der Schuld an das eigene Ich. Das war unmittelbar durch seine pharisäische Frömmigkeit gesetzt, die ihm jede Beschuldigung Gottes verwehrte und ihn anleitete, die Sünde als die Tat des Menschen zu verdammen. In der Aufrichtigkeit und Entschlossenheit seiner Bekehrung setzt sich die Aufrichtigkeit seiner pharisäischen Frömmigkeit fort. Daher blieb er von allem Antinomismus frei, so kühn er mit Wort und Tat die Freiheit vom Gesetz zur Durchführung bringt. Der Gegensatz, in den sich sein Gedankengang teilt, trifft den Menschen und fällt nicht auf Gott. Von Gott aus gesehen dienen das Gesetz und der Christus einträchtig seiner heiligen Gnade. Beide kommen von Gott, beide vollziehen seinen Willen und dienen seinem Ziel. Das Unheil entsteht nur im Menschen, der sich dadurch, dass er sich dem Gesetz widersetzt, das Gute in Schaden und Tod verkehrt.

b) Das Kreuz Jesu.

Auch als er die Christenheit bekämpfte, verband ihn vieles mit ihr, da auch er auf den Christus wartete, gegen das stritt, was in Israel gottlos war, und die Frömmigkeit der Christen wohl zu schätzen wusste. Geschieden war er von ihnen durch Jesu Kreuz, nicht bloss deshalb, weil dem Gekreuzigten die Macht fehlte — so würde der Konflikt nur auf das egoistische Verlangen nach Glück und Glanz zurückgeleitet, somit auf das, was Paulus auch nach seiner pharisäischen Überzeugung als unfrohm und sündlich richtete — sondern weil er im Kreuz Jesu das Ende des Gesetzes sah, da die Gerechtigkeit Israels vernichtet und sein ganzes frommes Wirken als wertlos gerichtet war, wenn es wirklich den Christus verworfen hatte. Das gab dem Ringen des Paulus mit der Christenheit die Tiefe und die fortwirkende Fruchtbarkeit, dass sich die Frömmigkeit des Paulus gegen Jesus auflehnte, nicht das, was er fleischlich nannte, sondern das, was er als gut und heilig empfand. Als Pharisäer hielt er daran fest, dass der Zweifel an der Heilsmacht des Gesetzes Zweifel an Gott sei. Als er aber die Herrschaft Jesu gesehen hatte, stellte er mit seinem Urteil über das Gesetz auch sein Urteil über das Kreuz Jesu um. Nun erkannte er in der Beseitigung des Gesetzes durch den Tod Jesu

Gottes eigene Tat und war nun überzeugt, dass Christus durch seinen Tod das Ende des Gesetzes sei. Wie am Gesetz die Schuld entstanden war, so entsteht nun am Kreuz die Gerechtigkeit. Die Furcht, das Kreuz erweise die Schuld Israels, war ihm bestätigt; dadurch war in der Tat das verdammende Urteil Gottes auf alle gelegt. Da es aber das Kreuz des Christus ist, so entsteht nun aus ihm die dankbare Gewissheit, dass mit ihm dem Menschen die Rechtfertigung verliehen sei.

c) Die Rechtfertigung.

Die besondere Art seiner Bekehrung gab dem verneinenden Urteil, das der Mensch in der Busse gegen sich selber wendet, eine besondere Kraft. Aus ihr entsteht der scharfe Gegensatz, in den sich sein Gedankengang zerlegt: nicht das Gesetz, sondern der Christus, nicht die Werke, sondern der Glaube, nicht das Fleisch, sondern der Geist, nicht der Mensch, sondern Gott bestimmen ihn. Er ist über diesen Gegensatz emporgehoben und mit Gott versöhnt, erreicht aber dieses Ziel dadurch, dass er sich den Gegensatz in seiner ganzen Tiefe deutlich macht. Als er im Anblick Jesu von seiner Christusherrlichkeit überzeugt wurde, war er zu einem vollständigen Verzicht auf sich selbst genötigt. Zu seinem Werk und zu seiner Erkenntnis zerbrach sein Vertrauen ganz. Er erfährt ein Sterben, das ihn in seinen höchsten Bestrebungen und Werken traf. Was ihn rettete, war allein die Gnade des Christus, der sich als der Geber der göttlichen Gnade vor ihn stellte. Daher wird er durch seine Bekehrung zu einem Glaubenden. Nichts anderes empfing er durch sie als Glauben, weil er einzig im Christus alles hat, nämlich Gott mit seiner für ihn eintretenden Gerechtigkeit und seinem ihm gewährten Leben. Von nun an besteht für ihn zwischen Christus und dem Gesetz ein klarer Gegensatz. Denn am Gesetz war für ihn die Sünde, die Verurteilung und der göttliche Zorn entstanden, durch den Christus dagegen die Gnade, die Rechtfertigung und der Gott wohlgefällige Dienst. Damit treten auch der Glaube und das Werk auseinander und eine Vermengung beider war für ihn undenkbar. Weil das bei seiner Berufung von ihm Verlangte und in ihm Bewirkte einzig der Glaube war, so bildet er auch das Ziel seiner ganzen Arbeit an den andern.

Er sieht den ihm aufgetragenen Dienst darin, dass auch andere durch ihn an Jesus glauben.

Kein Werk konnte dabei mit dem Glauben zusammenwirken. Was er tat, bevor ihn Christus berief, war Sünde gewesen. Ohne die Mitwirkung des Gesetzes und der um seinetwillen getanen Werke hatte er die Gnade des Christus empfangen. Ebenso wenig konnte er den Glauben in eine Gnosis verwandeln. Er machte aus ihm nie eine theologische Theorie über Jesus, wodurch er sich vom Anfang seines Christenstands getrennt hätte. Nicht ein Denkkakt hatte die Wendung in seinem Leben hervorgebracht, ebenso wenig als die Erzählungen über Jesus, die er beim Kampf mit den Christen reichlich erhalten hat. Paulus sah in seiner Bekehrung die Tat dessen, der die Vollmacht hatte, gnädig zu sein, und seine Gnade bestand nicht darin, dass er ihm eine Belehrung gab, sondern darin, dass er sein Widerstreben gegen ihn überwand und ihn über seine königliche Sendung gewiss machte.

Verzeihung bedurfte er, als ihn Jesus berief, und Verzeihung empfing er dadurch, dass er ihn berief. Durch seine Bekehrung war gegeben, dass von den beiden messianischen Gütern, Erlösung vom Bösen und Erlösung vom Tod, das erste zum Hauptobjekt seines Denkens und zum Hauptinhalt seiner Botschaft ward. Was er als die Tat des Christus erlebt hatte, war, dass Sünder in ihm gerechtfertigt sind. Damit verzichtete er aber auf den Lebensgedanken nicht. Wie er vielmehr als Pharisäer im Christus den erwartete, der die Gemeinde der Auferstandenen schafft, so sah er in Jesus bis zum Schluss auch den, der den Tod abgetan und das Leben an das Licht gebracht hat. Möglich wird aber diese Wirkung Jesu dadurch, dass er die Sünde überwand.

Seine Bekehrung zu Jesus war eine Berufung gewesen, die Stiftung der Gemeinschaft durch das Wort. Er hatte keine Verschmelzung seines Wesens mit dem Christus, kein Hineinfahren einer himmlischen Kraft in sein Inneres erlebt, sondern hatte gehört, dass ihn Jesus rief. So bleibt das Wort für ihn stets das Mittel, durch das die Gnade Jesu zum Menschen gelangt. Er versteht seine Aufgabe dahin, er habe die Menschen dadurch mit Jesus zu verbinden, dass er ihnen seine Berufung bringt. Aus dem Hören wird der Glaube und das Fundament der Paulinischen Gemeinde ist das Wort.

d) Die Kirche.

Konstruierende Darsteller seiner Geschichte haben es für notwendig erklärt, dass er durch seine Bekehrung aus der religiösen Gemeinschaft herausgesetzt und in seiner Frömmigkeit zu einem sich selbst genügenden Eremiten gemacht worden sei. Das soll sich aus seinen Aussagen im Galaterbrief ergeben, die seine Unabhängigkeit von den Menschen aussprechen und ihn auf Gott allein, allein auf die ihm gegebene Offenbarung des Christus stellen. Nicht die Kirche bekehrte ihn, sondern der Christus ohne sie, nicht Menschen, sondern Gott in unmittelbarer Wunderbarkeit. Wozu brauchte er nun noch die Menschen? Nun entwerfe er selbst in Arabien seine Dogmatik als grübelnder Einsiedler und schaffe eine eigene Kirche als Visionär, der sich selbst als Offenbarungsträger schätzt. Diese Deutung der Ereignisse liess für Paulus durch seine Bekehrung die Welt untergehen, die in der Tat damals für ihn »gekreuzigt worden ist«, nahm aber sein eigenes Ich von diesem Sterben aus; denn sie denkt sich seine Bekehrung egoistisch als Steigerung seiner Ichheit, so dass sie ihm die Befriedigung verschaffen soll, niemand zu bedürfen und sich seine Theologie und Kirche aus dem zu schaffen, was er bei sich selber fand. Diese Vorstellung ist aber historisch unbrauchbar. Das Sterben, durch das Paulus durchging, traf zuerst ihn selbst, nicht nur andere, sein eignes Denken und Wollen, seine Weisheit und Gerechtigkeit. Freilich erkannte er in seinem Erlebnis das universale Urteil Gottes, hielt aber ebenso ernsthaft fest, dass es über ihn selbst ergangen sei. Darum war ihm jede egoistische Deutung und Verwendung seiner Bekehrung abgeschnitten. Er wird nicht zum Stifter einer Religion, weil er seine Beziehung zu Gott durch die göttliche Gnade empfängt, nicht aber selbst erwirbt, nicht zum Schöpfer einer neuen Dogmatik, weil ihm sein Denken als Narrheit erwiesen war, die ihn mit Gott in den Streit brachte, und seine Erkenntnis Gottes dadurch entstanden war, dass Gott in seiner Finsternis das Licht aufstrahlen liess. Was er erkannt hatte, war der Christus und das bedeutet für Paulus wie für alle den, der die Gemeinde Gottes schafft. Darum hat Paulus den Gedanken nicht gekannt, er könnte sich auch jenseits der Kirche in der Gemeinschaft mit dem Christus befinden, auch dann, wenn

er sich von den andern Jüngern trennte. Sein Christenstand begann wie der aller dadurch, dass er durch die Taufe in die Gemeinde trat.

3.

Der Kampf in der Christenheit.

a) Die Überwindung des pharisäischen Christentums.

Jesu Wort stand deshalb mit der jüdischen Frömmigkeit in einem scharfen Streit, weil es ihr untersagte, durch die Gewissheit Gottes die egoistischen Begehungen des Juden zu stärken. Statt derselben wollten die Jünger Jesu dem Juden den Glauben und die Liebe so geben, dass sein Verhalten gegen Gott und den Menschen in ihnen seinen Grund bekommen soll. Die Tatsache ist aber ohne weiteres verständlich, dass sich dieser Kampf auch in der Christenheit fortsetzte und sich auch in ihr Männer fanden, die mit der Kenntnis des Christus nicht den Glauben und die Liebe, sondern egoistische Tendenzen verbanden. Der Bundesgenosse, an den sie sich anlehnten, war der Pharisäismus, der in den ersten Jahren der Gemeinde ihr gefährlichster Gegner war, weil er seinen Gegensatz gegen die Regel Jesu mit einer kraftvollen Frömmigkeit verband. Es wird diesen Vorgängen keine scharfe Beobachtung gewährt, wenn die Zuneigung zum Pharisäismus nur da für möglich gehalten wird, wo der Eifer für das königliche Recht Jesu matt gewesen sei. Natürlich kam auch die Erschlaffung der christlichen Überzeugungen vor; diese führte aber zum Rücktritt in die Synagoge, nicht zum Judentum, nicht zum Versuch, gegen das Apostolat und gegen Jesu Wort eine Gemeinde Jesu herzustellen, die ihr Merkmal in der Verteidigung des jüdischen Vorrechts haben soll. Dazu war erforderlich, dass die Sätze, durch die die Gemeinde ihre Berufung zu Jesus als Anteil an Gottes Reich beschrieb, mit Kraft vertreten wurden, nun aber so, dass in der Sendung des Christus die göttliche Bestätigung des Judentums erkannt wurde. War es denn nicht eben jetzt durch die Ankunft des Christus in neuer Herrlichkeit geoffenbart, was die Zugehörigkeit zu Israel bedeutete?¹⁾ Zur Vollendung Israels war der Christus gekommen und die, denen es gegeben war, ihn zu erkennen,

¹⁾ Man erwäge Röm. 9, 5.

waren die vollkommenen Juden. Von hier aus stellte sich einem selbstisch bestimmten Willen der Kampf für das Recht des Juden leicht als die Christenpflicht dar. Dann kam man aber auch zur pharisäischen Schätzung des Gesetzes zurück. Zwei Heilsmittler konnte es nicht geben. Der jüdische Christ erhielt als Jude seine Verbundenheit mit Gott durch das Gesetz, dessen Erfüllung seine Gerechtigkeit ist und ihn in Gottes Gnade und damit einst in das ewige Leben bringt; als Christ sah er den Mittler des Heils in Jesus, von dem er die Versöhnung mit Gott und das ewige Leben empfängt. Als unverbundene Zweiheit war diese Stellung unerträglich; eine Einigung der beiden Überzeugungen war unentbehrlich, die nur dadurch erreicht werden konnte, dass die eine Macht der andern übergeordnet wird. Die Jünger Jesu stellten seine Mittlerschaft über die Geltung des Gesetzes. Nicht wegen des Gesetzes, sondern des Christus wegen, nicht als Lohn für die erfüllten Gebote, sondern als Gabe der im Christus wirksamen Gnade besaßen sie jetzt und einst ihre Gemeinschaft mit Gott. Dagegen musste die umgekehrte Ordnung zwischen den beiden Heilswegen von allen vertreten werden, die an der Verherrlichung der Judenschaft als am Ziel des messianischen Werks festhielten. Dann entscheidet das Gesetz über das Verhältnis zu Gott und der Christus bestätigt die Lehre des Gesetzes, erläutert und erweitert den von ihm verlangten Gehorsam und vollendet die von ihm gegebene Verheissung. So wurde bei der Vollendung, die er bringt, der Nachdruck auf das gelegt, was vollendet wird, nicht auf den, der vollendet, und damit der Mensch wieder nach der jüdischen Weise über Gott gestellt, wodurch aus der Frömmigkeit ein Kampf für die jüdische Grösse wird.

Nun musste die Heidenmission, wenn sie nicht die Bekehrung der Völker zum Mosaismus bewirkte, als falsch verworfen werden. Die Gemeinschaft mit den nicht christlichen Juden wurde hier stärker empfunden als diejenige mit den an Christus gläubigen Heiden. Dass das Heidentum durch die christliche Predigt verschwinde, gilt als weniger wertvoll als, dass Israel erhalten und verherrlicht werde. Darum wurden durch die universale Gestaltung der Kirche die judaistischen Tendenzen zu häretischen Bewegungen aufgeregt, weil die mit ihr gestellte praktische Frage nicht umgangen werden konnte, sondern zum Handeln, darum auch zu einem ge-

schlossenen Urteil nötigte. Nun traten sowohl in Palästina als in der Diaspora die hervor, die der Heidenkirche die Gemeinschaft versagten und sich deshalb auch vom Apostolat trennten, im Namen des Gesetzes, das ihnen über dem Christus stand.

Doch ergab nicht nur die kirchliche Frage die Trennung, sondern sie war dadurch innerlich begründet, dass sich der Judaismus dem Glauben an Jesus entzog. Jesus hatte nach seinem Urteil nichts zu geben, was vollkommen wäre, weshalb auch keine geschlossene, vollendete Zuversicht zu ihm entstehen kann. Das Verlangen strebt über ihn zu dem hinaus, worin der Zweck seiner Wirksamkeit liegen soll, zum Gesetz, wodurch das Vertrauen seinen Stützpunkt in der religiösen Leistung des Menschen bekommt. Daher erschienen dem Judaismus alle Formen der Verkündigung Jesu als falsch, die einen vollendeten Glauben an Jesus zu begründen suchten. Eine Rechtfertigungslehre, wie sie die Paulinischen Sätze aussprechen, wurde hier abgelehnt, hier nicht deshalb, weil sich der Glaube vom Werk nicht trennen darf, sondern deshalb, weil ein solcher Glaube für unmöglich und unrichtig gilt, weil ihm der Grund und Inhalt fehlen soll. Hier macht Jesus die göttliche Gerechtigkeit und Gnade nicht so offenbar, dass sich die Zuversicht des Menschen zu ihm hinwenden muss.

Paulus war durch seine Bekehrung dazu vorbereitet, die innerliche Seite des religiösen Gegensatzes, der damit in die Christenheit hineintrat, scharf wahrzunehmen. Er fand bei denen, die aus dem Gesetz sind, das nicht, was er Glauben hiess. Er hat darum über die kirchliche Frage, an wen die Berufung zu richten und wie die Verfassung der Gemeinde einzurichten sei, die Glaubensfrage gestellt, ob die Christenheit ihr Vertrauen auf Jesus wende und ob sie im Glauben an ihn Gottes Gnade habe. Es ist wahrscheinlich in besonderem Mass sein Werk, dass die Missionsfrage völlig mit der Glaubensfrage verschmolzen wurde und durch die Beantwortung der letzteren zur Entscheidung kam.

Aus der judaistischen Überzeugung konnte sich leicht eine christologische Formel ergeben, die das Verhältnis Jesu zu Gott dem der alttestamentlichen Boten Gottes gleichsetzte. Je gleichförmiger sein religiöser Besitz dem ihrigen war, um so deutlicher war es, dass er nur vereint mit ihnen als

ein Glied in der Offenbarung Gottes an Israel, wenn auch als der letzte und grösste in ihrer Reihe, die Religion gewähre, während alle Aussagen über die Gemeinschaft Jesu mit Gott, die sie als vollständig und ewig beschreiben, dem Judaismus widerstanden. Für Paulus stellte sich aber der Gegensatz gegen den Judaismus noch nicht als ein Kampf um die Gottessohnschaft Jesu dar und auch der Satz, der der Gemeinde den Besitz des Geists zuspricht, wurde nicht in den Streit hineingezogen. Das pharisäische Christentum, das die Arbeit des Paulus zu stören suchte, vertrat somit auch seinerseits den Christusgedanken in der Grösse, die er durch das Ende Jesu erhalten hatte, und erkannte eben darin, dass Jesus in der Herrlichkeit Gottes regiere und seinen Geist der Gemeinde gebe, Israels Verherrlichung. Dagegen trennte sich das pharisäische Christentum von Jesus dadurch, dass es sein Kreuz beiseite schob als eine Episode, die vergessen werden konnte, als ein Unglück, das durch die Erhöhung Jesu wieder ausgeglichen war. Es sah im Tod Jesu nicht die Offenbarung des göttlichen Urteils, das Israels Schuld enthüllt, und nicht die Anbietung der göttlichen Gnade, die der Gemeinde die Versöhnung gewährt. Dieser Gegensatz hat Paulus in seiner Überzeugung bestärkt, dass er die Gemeinde um das Kreuz Jesu zu sammeln und ihr in ihm den alle richtenden und alle begnadenden Vorgang zu zeigen habe. Vor dem Kreuz des Christus stirbt nach dem Urteil des Paulus der selbstische Wille; nun wendet sich der Glaube des Menschen zu Gott.¹⁾

Die Bemühungen der Judaisten, die griechische Mission so umzugestalten, dass sie ihr Ziel in der Bekehrung der Christen zum Gesetz bekam, traten in zwei Formen hervor. Entweder behielt das Gesetz seine absolute Geltung; dann wurde denen, die es nicht annahmen, gesagt, dass sie trotz ihres Glaubens an Christus verloren seien. So urteilten die, die in Antiochia den Kampf mit Paulus begannen.²⁾ Ihnen galt auch der getaufte Grieche noch als Sünder, weil er das Gesetz nicht auf sich nimmt. Oder es kam zu einer relativen Überordnung des Gesetzes über den Christus, durch

¹⁾ Über die Übertreibung dieser Beobachtung zu dem Satz, dass Paulus die Rechtfertigungslehre nur zu polemischen Zwecken gebrauche, ist auf S. 273—275 gesprochen. — ²⁾ Apostg. 15, 1; daher kommt das Urteil des Paulus: „Falsche Brüder, die nebeneingedrungen sind“, Gal. 2, 4.

die die beiden Formen der Frömmigkeit als eine höhere und eine tiefere Stufe nebeneinander gesetzt wurden: der Jude sei Gott näher und ihm lieber als der, der bloss den Glauben an Jesus habe; der Heidenchrist komme dann zur Vollkommenheit, wenn er sich beschneide. So wurde das Ergebnis der Heidenmission anerkannt, aber nur als Anfangsstufe, die sich auf die Schwachheit des Menschen einlasse.¹⁾ Den vollen Segen Gottes und den vollendeten Gehorsam habe der erreicht, der zum Glauben auch noch den Wandel nach dem Gesetz hinzufüge. In dieser Form kennen wir den Judaismus durch den Galaterbrief. Auch in ihr sah Paulus eine völlige Preisgabe des Glaubens. Er urteilte, das Vertrauen sei auch hier nicht auf den Christus, sondern auf das Gesetz und das Werk des Menschen gestellt.

Dagegen hat Paulus dann nicht von einer Häresie gesprochen, wenn der christliche Jude zwar die Gemeinschaft mit der vom Gesetz freien Kirche pflegte, aber für sich bemüht war, die daraus entstehende Überschreitung des Gesetzes, so weit es ging, zu vermeiden und sein eignes Verhalten möglichst nach dem Gesetz zu ordnen. Das hat Paulus zwar Schwäche des Glaubens, aber nicht Sünde genannt.²⁾

b) Das Verhältnis zu Petrus.

Bei Petrus oder bei den Zwölf oder bei der Kirche Jerusalems hat Paulus nie von Judaismus gesprochen. Dass man es heute tut, wurde nur dadurch möglich, dass man den entschlossenen Ernst des Bussrufs übersah, den die Zwölf an Jerusalem richteten und aus dem die erste Gemeinde entstand. Um diesen zu bezweifeln, müssten wir zuerst den gesamten Inhalt der Evangelien streichen als für die Zwölf und die Mutterkirche nicht vorhanden, natürlich auch den Lukanischen Bericht über die Kirche von Jerusalem, überhaupt alle den Begleitern Jesu zugeschriebenen Dokumente. Vergessen wird dabei weiter, dass sich die Gemeinde ihre

¹⁾ Gal. 1, 10. — ²⁾ Röm. 14. 1 Kor. 8, 13. In Antiochia, als Petrus und Barnabas und die übrigen Antiochener plötzlich wieder die Speiseordnung hervorholten, Gal. 2, 11 – 13, hat Paulus freilich von Sünde geredet. Dort wurde aber die gesetzestreue Praxis nicht des eigenen Gewissens wegen geübt, sondern um ändern zu gefallen, und darum nicht mit offener Wahrhaftigkeit, sondern verbunden mit einer schauspielerischen Verhüllung des Tatbestands.

Sonderexistenz dem Judentum gegenüber auch mit dem Martyrium erkämpft hat, und wie ernst der Kampf schon in den Anfängen war, das wissen wir durch die Geschichte des Paulus. Diese Theorie strich auch die deutliche Aussage des Paulus, der in seiner Gemeinschaft mit den Aposteln in Jerusalem und mit der dortigen Gemeinde eine unentbehrliche Bedingung für das Gedeihen seiner Arbeit sah und sagt: Petrus und die andern Apostel hätten die Freiheit der Heidengemeinden anerkannt, nicht so, dass darüber die Einheit der Kirche zerbrach, sondern so, dass sie ausdrücklich und fortwährend zur Geltung kam. Auf Grund ihrer Vereinbarung, nicht gegen sie, weil er Paulus für einen Boten Jesu und die griechischen Christen für Glieder der Gemeinde Jesu hielt, trat Petrus auch in die antiochenische Gemeinde und dies so, dass er, solange die Frage nur ihn selbst berührte, selbst die gesetzliche Ordnung übertrat.¹⁾

Dass Petrus und die andern Apostel ihre Arbeit lange auf Israel beschränkten, hat zwar die Einheit der Kirche erschwert, die sich zuerst im Apostolat sichtbar macht und leidet, wenn die Kirche durch zwei selbständig nebeneinander stehende Apostolate geleitet wird. Das zeigt sich an der Schwankung der galatischen Gemeinden, die sich besannen, ob sie sich zu Petrus oder zu Paulus halten wollten.²⁾ Paulus hat keine Geringschätzung seiner Sendung zugelassen, sondern im Bruch der Gemeinschaft mit ihm die Trennung vom Christus auch dann gesehen, wenn sich die Gemeinde von ihm weg zu den andern Aposteln, zu Petrus, wenden will. Kein Wort liegt vor, durch das er im Kreis der Apostel ein besonderes Vorrecht für sich in Anspruch nahm;³⁾ dafür hat er aber entschlossen gekämpft, dass nicht mit Berufung auf andere Jünger die durch ihn den Gemeinden gebrachte göttliche Gnade verachtet werde. Darum widersetzte er sich mannhaft der Neigung der Gemeinden, sich den ersten Jüngern so zu unterwerfen, dass es zur Verehrung der Menschen und zur Bindung des göttlichen Wirkens an die Menschen kam. Er stellte aber diesen Neigungen nicht seinerseits ein herrisches

¹⁾ Gal. 2, 3. 7—10. 11. 12. — ²⁾ Auch in Korinth waren ähnliche Erwägungen mitwirksam, 1 Kor. 1, 12. 3, 22. 9, 1—6. 15, 8—11. 2 Kor. 11, 2—6. 12, 11. — ³⁾ Als er die Berufung der Heiden als sein Werk bezeichnete, hat er absichtlich die andern Apostel und Propheten dabei mit sich vereint, Eph. 3, 5.

Verbot entgegen, durch das er sie an seine Person zu binden versuchte, sondern hat seine Autorität, als die Galater an ihr zweifelten, mit einer zwar kurzen, aber meisterhaften Beweisführung auf ihre tatsächliche Basis gestellt und ihnen dadurch den freien, begründeten Gehorsam ermöglicht, der seine besondere Stellung unter den Aposteln verstand und deshalb begriff, warum er keine Berufung von seinem Apostolat an eine andere Autorität zulassen kann, sondern darin einen Bruch des Glaubens und eine Versündigung am Herrn erkennt.¹⁾

In seinem Verhältnis zu Jesus sah Paulus nichts, was ihn unter Petrus stellte, da ihm auch bei Petrus das als das Entscheidende gilt, dass er vom Auferstandenen gesendet sei. Im Nachteil weiss er sich gegen die Apostel in Jerusalem nur dadurch, dass er sich zuerst an Jesus versündigte. Deshalb ist er unter den Aposteln der Geringste. Dagegen liegt nirgends eine Andeutung vor, dass die Überlegenheit der andern Apostel über ihn damit begründet worden sei, dass ihr Bericht über die Worte und Werke Jesu reicher und zuverlässiger als der des Paulus sei. Denn der Satz, der Jesu Herrschaft verkündet, wurde überall dadurch begründet, dass er gekreuzigt und auferstanden sei. Zum doppelten Apostolat kam es einzig deshalb, weil es bei der Haltung der Judenschaft unmöglich war, die Arbeit unter den Völkern und die unter Israel zu vereinigen. Von der Aufgabe, die sich für die Kirche daraus ergab, urteilte man auf beiden Seiten, dass sie der Herr selbst der Kirche gestellt habe, und auch die Griechen konnten sich leicht deutlich machen, dass die Zwölf die Heidenmission so lange unterlassen mussten, als noch die Möglichkeit bestand, den Bussruf an die Judenschaft heranzubringen. Dass dies durch ihre Beteiligung an der griechischen Arbeit unmöglich wurde, erkannten die Paulinischen Gemeinden deutlich genug, da sie es miterlebten, wie sich die Synagogen gegen die Heidenpredigt des Paulus ereiferten.

Petrus und Paulus haben beide die Einheit der Kirche dadurch bewahrt, dass sie, soweit es mit ihrem Arbeitsziel vereinbar war, zugleich mit dem ihnen fremden Teil der Christenheit die Verbindung pflegten. Diese Seite am Werk des Paulus hat uns nicht nur Lukas erkennbar gemacht; seine

¹⁾ Gal. 1, 11—2, 21.

Briefe zeigen sie auch.¹⁾ Dass auch in der Wirksamkeit des Petrus die parallelen Vorgänge nicht fehlten, zeigt sein Aufenthalt in Antiochia, der an der kräftigen Mitarbeit der Jerusalemiten an der Begründung der griechischen Gemeinden folgenreiche Parallelen hat.²⁾

Auf der Tatsache, dass es auch dem Kern der jerusalemitischen Gemeinde bis hinauf zu Jakobus und Petrus schwer wurde, das Gesetz aufzugeben, liegt nicht die geringste Dunkelheit. Die hier zu lösende Aufgabe hat zum Grössten gehört, was je im Verlauf der christlichen Geschichte errungen werden musste. Allen stand fest, den Freien wie den Gebundenen, dass das Gesetz Gottes Vorschrift sei; einen Zweifel hieran haben alle als Sünde empfunden. Ebenso steht fest, dass die Übertretung der heiligen Satzung nicht mit bösem Gewissen und innerem Schwanken, sondern nur so geschehen dürfe, dass der Freie dabei im Gehorsam Gottes handle und sich in der Übertretung des Gesetzes als Gottes Diener wisse. Alle haben geurteilt, dass der, der z. B. den Sabbat mit bösem Gewissen breche, sündige. Nur ein hoher und klarer Glaubensstand gab das Vermögen, im Blick auf Jesu Kreuz und Herrschaft frei und freudig die gesetzliche Ordnung zu brechen. Es war völlig normal, dass die Gemeinschaft mit der Synagoge auf die Praxis der Christenheit Jerusalems einen starken Einfluss übte. Durch den Bruch des Gesetzes machte man die Trennung von ihr unheilbar, gab den Namen Jesu der Verlästerung preis, als führe er zum Abfall von Gott, und machte der Missionsarbeit in den jüdischen Gemeinden ein Ende. Auch Paulus gab nicht zu, dass für den, der unter Israel lebte, ein rechtmässiges Motiv zum Bruch des Gesetzes vorhanden sei, und dieser Satz war die unentbehrliche Voraussetzung dafür, dass er den Kampf mit dem Judaismus aufnehmen und erfolgreich durchführen konnte. Die Konsequenz daraus war, dass sich die Grenze zwischen dem jüdischen und judaistischen Christentum nicht durch ein äusseres Merkmal, etwa durch die Sabbatfeier oder durch den Vollzug der Beschneidung, herstellen liess. Dieser Verinnerlichung des Kampfs wich Paulus nicht aus; im Gegenteil, er hat einzig den inwendigen Vorgang als wesentlich

¹⁾ Röm. 9, 3. 10, 1. 18. 11, 14. 1 Kor. 9, 20. 10, 32. 33. Röm. 15, 25—27. 1 Kor. 16, 1—4. 2 Kor. 9, 12—14. — ²⁾ 2 Kor. 1, 19. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1. Gal. 2, 1. 9. 13. 1 Kor. 9, 6. Philem. 24. Kol. 4, 10. 2 Tim. 4, 11.

anerkannt, ob der Glaube auf den Christus gerichtet sei oder der Mensch sich selbst preise, ob das Fleisch oder der Geist der Grund der Zuversicht sei. Durch diese Vertiefung des Gegensatzes gab Paulus dem Kampf die Grösse und die Fruchtbarkeit. Er fürchtete nicht, dass dadurch die Grenze zwischen dem echten und dem unechten Christentum undeutlich werde. Denn Paulus nahm an, dass sich der Glaube in der Weise sichtbar mache, wie der Mensch handle. Der Anlass, bei dem es sich zeigen musste, ob der jüdische Christ dem Gesetz oder dem Christus diene, war dann gegeben, wenn er vor dem griechischen Christen stand.¹⁾ Verweigerte er ihm die Gemeinschaft trotz seines Glaubens, so bewies er, dass auch seine eigne Frömmigkeit etwas anderes als der Glaube an den Christus sei. Darum hat Paulus denen, die der Heidenkirche die Gemeinschaft verweigerten, sie auch seinerseits versagt.²⁾

c) Das gnostische Christentum.³⁾

Wie rasch und vollständig die christliche Überhebung auch in einer Paulinischen Gemeinde gnostische Züge annehmen konnte, wissen wir durch die Vorgänge in Korinth. Dort verstand man Gottes Offenbarung als die Mitteilung seiner Weisheit und wollte den christlichen Glaubensstand als eine unreife Anfangsstufe überschreiten. Die ethischen Normen wurden gering geschätzt, der Verkehr mit der Dirne als unschädlich verteidigt und wegen einer Heirat mit der Stiefmutter die christliche Gemeinschaft nicht aufgegeben. Den Gegensatz gegen den griechischen Kultus erweichte man mit Berufung auf die christliche Freiheit. Gleichzeitig wurde der religiöse Zölibat verherrlicht. An den pneumatischen Vorgängen schätzte man das Geheimnisvolle und Auffallende und machte sie zum Anlass der Selbstbewunderung, darum wurden sie auch vor der Gemeinde ausgestellt. Die Führer der Bewegung machten ihre geistliche Grösse geltend, priesen wohl auch die der Gefährten Jesu, vor allem die des Petrus.⁴⁾

¹⁾ Gal. 2, 3. — ²⁾ Gal. 1, 8. 9. 1 Kor. 16, 22. — ³⁾ Es bliebe das Gefühl des Undanks auf mir liegen, wenn ich nicht ausspräche, dass mich Lütgerts Ausführungen über die „Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth“ und über die „Irrlehrer der Pastoralbriefe“, Beiträge zur Förd. christl. Theol. 1908, 3 und 1909, 3, bei der Auffassung dieser Vorgänge wesentlich unterstützten. — ⁴⁾ 1 Kor. 9, 1—6. 15, 8—11; von diesen Stellen wird 2 Kor. 11, 5. 12, 11 nicht zu trennen sein.

Für sich schufen sie ein besoldetes Lehramt, vernichteten die Freiheit der Gemeinde, herrschten und ertrugen deshalb das Apostolat des Paulus nicht. Weil sie mit Bewunderung den von ihnen erreichten religiösen Besitz priesen und genossen, starb die Hoffnung ab, noch nicht die Erwartung der Offenbarung des Christus, wohl aber der die Auferstehung verbürgende Satz, der allen, auch den Sterbenden, den Anteil am Reich des Christus verheisst. Damit begann die Umwandlung der Weissagung in eine Lehre von den letzten Dingen, die den Willen des Menschen nicht mehr zu ergreifen vermag, sondern nur der Weltbetrachtung die Vollendung gibt und die Phantasie beschäftigt.

Ähnliche Vorgänge werden in Kolossä sichtbar, wo eine Weisheit vorhanden war, die den Verkehr mit den himmlischen Mächten herstellen wollte und dazu eine Methode der Heiligung ausbildete teils mit Benützung der mosaischen Satzungen, teils durch aszetische Regeln, durch die die religiöse Vervollkommnung des Menschen bewirkt werden soll. Aus den Pastoralbriefen ergibt sich, dass Paulus seine ganze Arbeit durch diese Bewegung für gefährdet hielt. Nun entsteht der christliche Forscher, der in der Erörterung religiöser Probleme seine Aufgabe sieht und sich dafür bezahlen lässt. Seine Forschung gibt sofort, da sie spekuliert, den Unterschied zwischen der Wahrheit und der Dichtung preis. Der Gegensatz gegen die jüdische Legende wird daher aufgegeben und der Mythos geschätzt. Damit hört der Glaube auf, der zentrale Vorgang der christlichen Frömmigkeit zu sein; es wird vielmehr in der Erkenntnis das wesentliche Merkmal der Gemeinschaft mit Gott gesehen und die Versammlungen werden zu theoretisierenden Reden und Disputationen benützt. Am stolzen Bewusstsein der erreichten religiösen Grösse stirbt die Hoffnung auf die Auferstehung ab, da das neue Leben schon empfangen sei. Da die Liebesregel den Willen nicht mehr bestimmt, so wird die Vervollkommnung des Menschen durch aszetische Regeln angestrebt. Die Führer sammeln um sich eine Anhängerschaft, die ihnen knechtisch unterworfen ist, während das Apostolat des Paulus nicht ertragen wird.¹⁾

¹⁾ Die Bewegung hat sich weit über die Paulinischen Gemeinden und die Paulinische Zeit hinaus erstreckt; vgl. den Brief des Judas S. 68—72 und des Johannes S. 92 f.

Auch diese Vorgänge haben nicht bewirkt, dass Paulus die Freiheit der Gemeinde als undurchführbar preisgegeben und ein anderes Fundament für sie gesucht hätte als den Glauben. Darum hat er nicht einzelne von der Gnosis vertretene Gedanken über Gott, den Christus und den Menschen als verwerflich bezeichnet und verboten. Nur dann, wenn diese Theorien die Botschaft von dem, was am Christus geschehen ist, aufhoben, hat er ihnen die Gemeinde verschlossen.¹⁾ An der Wahrheit der geschichtlichen Aussagen, die das Evangelium bilden, hat er keinen Zweifel zugelassen, dagegen diesen Theorien nicht eine auf ihre Gedanken eingehende Theorie entgegengesetzt, sondern dem Kampf sein Ziel in der Bewahrung des Glaubens und der Liebe gegeben. Wenn dem auf Christus gerichteten Glauben die geschlossene Gewissheit dadurch genommen wird, dass ein Verkehr mit andern Heilsmittlern gesucht wird, und wenn an seine Stelle eine Theorie gesetzt werden soll, so fallen diese religiösen Bemühungen unter die Verurteilung und diese tritt ebenso in Kraft, wenn die Beziehung des Evangeliums auf den guten Willen gelockert wird und andre Regeln gelten sollen als die, die von der Gemeinde die Liebe verlangt und sie in jedem guten Werk fruchtbar macht.

4.

Stufen in der Ausbildung der Lehre.

a) Das Verhältnis der Thessalonicherbriefe zu den grossen Briefen.

Zum Versuch, Perioden im religiösen Denken des Paulus zu unterscheiden, kann die Tatsache ermutigen, dass sich die Briefe nach ihrem Inhalt in Gruppen teilen. Die beiden Briefe nach Thessalonich stehen beisammen; die vier grossen Briefe sind durch einen grossen gemeinsamen Gedankenkreis miteinander verbunden; dagegen bilden der Epheser- und der Kolosserbrief²⁾ und ebenso wieder die Briefe an Timotheus und Titus je eine Gruppe für sich. Nehmen wir an, der religiöse Besitz, den Paulus damals besass, als er die korinthische Gemeinde sammelte, komme in den Briefen

¹⁾ 1 Kor. 15, 1. ²⁾ Tim. 2, 18. — ²⁾ Der Philipperbrief hat dagegen stärkere Beziehungen sowohl zu den Thessalonicher- als zu den grossen Briefen.

nach Thessalonich vollständig zum Ausdruck, dann fand Paulus die Überzeugungen, die er zuerst in den grossen Briefen ausspricht, erst in der ephesinischen Zeit, und dadurch würde es wahrscheinlich, dass auch der besondere Inhalt des Kolosser- und Epheserbriefs und der der Pastoralbriefe eine jüngere Lehrform sei, die dann vielleicht richtiger nicht mehr Paulus selbst, sondern den Späteren zugeteilt würde, die sein Erbe zu bewahren suchten. Die Konstruktion einer Erstlingsgestalt der Paulinischen Theologie aus den Thessalonicherbriefen, zu der dann die Sätze der grossen Briefe erst nachträglich hinzukommen, gerät aber mit mehreren deutlichen Tatsachen in Streit. Der Arbeit in Griechenland ging die Überwindung des Judaismus voran. Da wir aber die Sätze, mit denen Paulus die vom Gesetz freie Ordnung der Gemeinde begründete, in den Thessalonicherbriefen nicht lesen, so wären sie nach dieser Theorie erst dann von ihm erworben worden, als die entscheidenden Vorgänge bereits geschehen waren. Diese Konjektur ist nicht bloss an sich unwahrscheinlich, sondern streicht die Aussage des Paulus, dass er die im Römerbrief entwickelten Überzeugungen in Antiochia vertreten und sein Verhältnis zu den Aposteln Jerusalems auf sie begründet habe, ebenso die Angabe des Paulus über seine Arbeit in Korinth, nach der er dort seine Arbeit ausschliesslich in der Verkündigung des Kreuzes Jesu sah.¹⁾ Das ist aber undenkbar ohne die für Paulus charakteristische Deutung des Todes Jesu; nur durch sie wird die Verkündigung des Kreuzes zum ganzen Evangelium. Sodann zeigen auch die Hauptbriefe, dass uns die Statistik, die die Aussagen eines Briefs zählt, noch nicht die vollständige Kenntnis seines geistigen Besitzes verschafft. Aus den Korintherbriefen kann niemand die Ausbildung der Rechtfertigungslehre erschliessen, die uns der Galater- und Römerbrief vorlegen. Erst durch diese Dokumente erfahren wir, was Sätze wie 1 Kor. 15, 56 und 2 Kor. 5, 21 für Paulus bedeutet haben. Trotz der grossen Übereinstimmung, die zwischen dem Galater- und dem Römerbrief besteht, würde doch jener die Vermutung nicht begründen, dass für Paulus der Gedanke an Gottes Vorbestimmung eine solche Bedeutung besass, wie es der Römerbrief zeigt. Dadurch wird aber

¹⁾ Gal. 2, 15. 16 fasst den in Röm. 1—3 entwickelten Gedankengang in eine einzige Sentenz zusammen; 1 Kor. 2, 2; vgl. Gal. 3, 1.

der Schluss nicht begründet, erst während seines zweiten Aufenthalts in Korinth habe Paulus diese Überzeugung erreicht. An der Geschichte der Patriarchen nahm Paulus wahr, dass Gott Freie schaffe, nicht Knechte, und dass er nicht nach dem menschlichen Verdienst, sondern nach seinem eignen Willen am Menschen handle. Im Galaterbrief steht nur der erste Satz, der andre erst im Römerbrief; aber diese beiden Urteile über die Anfänge Israels sind miteinander gewachsen und nicht durch Jahre voneinander getrennt.¹⁾ Die Art, wie Paulus in 1 Kor. 15 das Evangelium zur Auferstehungslehre macht, hat sonst nirgends eine ganz entsprechende Parallele; aber die Zusammenfassung des Evangeliums in den Lebensbegriff würde missverstanden, wenn sie als neu, vorher noch nicht vorhanden und nachher wieder vergessen beurteilt würde; denn der Satz, dass durch den Christus das Leben erscheine, ist ein Grundbestandteil des Messianismus und reicht nicht nur in, sondern noch über den Anfang der Kirche zurück.

Durch die Briefe an die Thessalonicher hält Paulus seine Gemeinschaft mit ihnen auch nach ihrer Trennung fest. Dies führt ihn zunächst dazu, sie an die ethischen Normen zu erinnern, die das christliche Verhalten regeln. Aber auch an diesen müsste sich ein deutlicher Unterschied zeigen, wenn wirklich die Lehrbildung der grossen Briefe damals noch fehlte, weil kräftige Wandlungen im Glaubensstand auch neue ethische Ziele ergeben. Die Thessalonicherbriefe haben aber in ihren ethischen Normen dieselbe Haltung wie die späteren Briefe. Die christliche Frömmigkeit besteht nach ihnen in den drei Funktionen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe.²⁾ Nichts anderes tritt mit gleichem Wert neben sie. Der Ernst, mit dem Paulus die Arbeit der Gemeinde auf diese Ziele richtet, führt jedoch nicht dazu, dass die Vollkommenheit der göttlichen Gabe dadurch verdunkelt würde. Die Gemeinde hat durch die Verkündigung Jesu Gottes Berufung, Erwählung und Heiligung empfangen, aus der ihr die Verherrlichung erwächst.³⁾ Damit hat ihr Gott seine vollkommene Liebe erwiesen, die durch seine Treue

¹⁾ Röm. 9, 6—13. Gal. 4, 21—31. — ²⁾ 1 Thess. 1, 3. 5, 8. — ³⁾ Berufung: 1 Thess. 1, 12. 4, 7. 5, 24. 2 Thess. 1, 11. 2, 14; Erwählung: 1 Thess. 1, 4. 2 Thess. 2, 13; Heiligung: 1 Thess. 3, 13. 4, 3—7. 5, 23. 2 Thess. 2, 13; Herrlichkeit: 2 Thess. 1, 10. 2, 14.

zur Vollendung kommt^{1.)} Das Verhältnis zwischen dem Glauben und dem Werk ist also in diesen Briefen in derselben Weise gefasst, wie es Paulus immer tut. Der Anspruch an den Gehorsam der Gemeinde wird nicht durch einen Mangel in der göttlichen Gabe begründet und stört deshalb die Gewissheit des Glaubens nicht; vielmehr wird, weil sich im Christus die vollkommene Gnade der Gemeinde darbietet, an sie die absolute Forderung gestellt, die nun ihre Liebe und ihren Gehorsam für Gott in Anspruch nimmt. Gottes Gabe ist ihr durch das Wort gegeben, mit dem der Christus und der Geist bei ihnen sind.^{2.)} Der Einschluss der Gemeinde in den Christus und die Versichtbarung des Geists in ihr wird in derselben Weise wie in den andern Briefen vorgestellt. Die Gemeinde hat Propheten bei sich; aber das Werk des Geists wird nicht auf diese besonderen Funktionen beschränkt, sondern der Geist verschafft ihnen die Liebe, gibt ihnen die Heiligung und verleiht ihnen, dass sie um Gottes willen freudig leiden. Darum ist die Verschllossenheit für den Intellektualismus und für das Gesetz in diesen Briefen so vollständig wie in den späteren. Das Vermögen des Paulus, Gottes Bote zu sein und sein Wort zu sagen, wird nicht durch seinen theologischen Besitz begründet, so dass er sein Botenamt durch theoretische Unterweisung ausüben könnte, sondern sein Apostolat hat, da er dem Menschen die Berufung zu Gott überbringt, sein Ziel nur dann erreicht, wenn er den Menschen mit seinem Willen und Handeln Gott untertan machen kann. Daher handhaben auch die Thessalonicherbriefe die Paulinische Freiheitsregel ohne jede Beschränkung. Es wird keine Spur von einer Gesetzgebung sichtbar, sondern sowohl die Gemeinschaft der Glaubenden miteinander als ihr Verkehr mit ihren Propheten und Vorstehern, sogar ihre Unterordnung unter den Apostel geschieht frei, obgleich die Gemeinde eben erst gesammelt und noch unerfahren ist. Nirgends führen die Paulinischen Briefe die Gemeinde über diese Normen hinaus; sie machen nur vollständiger sichtbar, wie Paulus sie begründete und warum er ihnen die absolute Geltung zuerkennt. Es hat aber keine Wahrscheinlichkeit, dass sich Paulus erst nachträglich ver-

^{1.)} 1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 1, 12. 2, 13. 16. 3, 3. — ^{2.)} Wort: 1 Thess. 1, 5. 6. 2. 13. 2 Thess. 1, 8. 2, 14; Geist: 1 Thess. 1, 5. 6. 4, 8. 9. 5, 19. 20. 2 Thess. 2, 13; im Herrn: 1 Thess. 3, 8. 4, 16. 5, 12. 4, 1. 2 Thess. 3, 4. 12.

deutlicht habe, weshalb er die Gemeinden so und nicht anders unterwies.

b) Die Gottheit Jesu im Kolosser- und Epheserbrief.

Der Kolosser- und Epheserbrief sagt den Gemeinden, dass sie durch Christus die volle Gemeinschaft mit Gott besitzen, wodurch jedes religiöse Streben, das am Christus vorbei nach einem religiösen Gewinn sucht, etwa durch den Verkehr mit himmlischen Geistern, als falsch und sündlich erwiesen ist. Die Fülle der Gottheit wohnt in ihm, nicht nur eine begrenzte Gabe oder Kraft, nicht eine vereinzelte Gnade, sondern Gott mit seiner ganzen Kraft, seiner ganzen Weisheit, seinem ganzen Willen.¹⁾ Darum ist der Anschluss an den Christus die Verbundenheit mit Gott zum vollen Besitz dessen, was uns seine Gemeinschaft gewährt. Der mit dem Christus Verbundene ist angefüllt, leidet nicht durch Mängel und Ohnmacht, sondern hat alles, was er durch den Besitz der göttlichen Liebe erlangen kann.²⁾ Diese Sätze entstehen in derselben Weise aus dem Glauben wie die absoluten Aussagen der früheren Briefe. Denn das Urteil, die Gemeinde besitze den vollkommenen Anteil an Gott, wird nicht auf die menschliche Leistung gestellt, weder auf ihre Denkarbeit, durch die sie sich Erkenntnis Gottes verschafft, noch auf die Betätigung ihres Willens, worin immer sie das Werk suchen mag, das ihre Verbindung mit Gott herstellen soll. Das negative Urteil des Paulus über alles, was der Mensch aus sich selbst als seine Frömmigkeit herausstellt, kehrt hier ungeschwächt wieder und nicht weniger kraftvoll wird auch das positive Urteil vertreten, das mit dem Glauben den Besitz der göttlichen Gnade vereint. Der Glaubensstand der älteren Briefe ist aber in diesen Ausführungen nicht kopiert, sondern in einer neuen Richtung betätigt. Denn den Anlass zu einem Streben, das sich über den Glauben und über den Christus erheben will, gibt hier nicht das Gesetz und darum wird hier nicht der Gegensatz zwischen der Schuld und der Gerechtigkeit, den Werken und dem Glauben besprochen, sondern die Frage nach der Vollkommenheit des christlichen Besitzes entsteht hier aus dem Blick auf die unermessliche Grösse des Weltalls mit seinen geheimnisvollen Tiefen, auf die Vielzahl der Regenten und

¹⁾ Kol. 1, 19, 2, 9. — ²⁾ Kol. 2, 10. Eph. 3, 19.

Throne, die in den Himmeln sind, neben denen Jesus, der sich uns durch sein Blut und Kreuz bezeugt, als gering erscheint. Wie aber Paulus jede Stützung auf das Gesetz deshalb verwarf, weil mit ihr das auf den Christus gestellte Vertrauen gebrochen und die Vollständigkeit seines Christusamts bestritten sei, genau so werden hier Versuche, sich andere Träger der göttlichen Gnade und Offenbarung dienstbar zu machen, durch denselben Satz abgewiesen, dass die durch den Glauben hergestellte Verbindung mit dem Christus alles in sich schliesse, was wir bedürfen, wodurch jede Bewegung vom Christus weg und über den Glauben an ihn hinaus zur Sünde wird. Im Blick auf die religionsgeschichtliche Lage hat es aber keine Wahrscheinlichkeit, dass Paulus erst in Kolossä, nicht schon früher, schon in Antiochien und Kleinasien, auf magische Religionsformen mit ihrer Sehnsucht nach der Erschliessung der himmlischen Sphären stiess, und es hat ebenso wenig Wahrscheinlichkeit, dass er ihnen je eine andere Antwort gab als die, die der Kolosserbrief enthält, die dem Verlangen nach der Erkenntnis Gottes die Einzigkeit und Allgenugsamkeit des Christus vorhält, der die ganze Weisheit und Herrschaft Gottes hat.

In diesem Zusammenhang betont Paulus, dass die Hoheit des Christus schon durch seine Teilnahme an Gottes Schaffen begründet sei. Alles ist in ihm geschaffen, hat daher auch in ihm seinen bleibenden Bestand und sein Ziel. Zu ihm hin ist alles geschaffen, damit es sein Eigentum sei und von ihm Leben und Herrlichkeit empfangen und dadurch seine Sohnschaft offenbar mache.¹⁾ Diese Sätze sind nicht zunächst auf die Natur bezogen, obwohl sie in ihrem Universalismus auch sie aus dem schöpferischen Wirken des Christus ableiten; sie wollen jedoch zunächst auf das Geisterreich angewendet sein, weil die Verwirrung der Gemeinde nicht durch die Betrachtung der Natur, sondern durch den Gedanken an die verborgenen himmlischen Mächte entsteht. Ihre Abhängigkeit vom Christus stellt Paulus nicht nur als ein künftiges Ziel dar, das erst im Verlauf der Geschichte erreicht werde, etwa durch die neue Erscheinung Jesu oder durch seine Erhöhung, sondern er beschreibt sie als wesentlich und unverrückbar schon im Schöpfungsakt begründet. Auch die Geister haben von Jesus das Leben empfangen

¹⁾ Kol. 1, 15–17.

und haben deshalb an ihm ihr Haupt. Das gibt nun auch der irdischen Arbeit Jesu eine universale Wirkung. Durch das Kreuz Jesu entfernt Gott die als Herrscher waltenden Geister von sich, stellt sie in ihrer Ohnmacht aus und feiert über sie seinen Triumph. Ebenso umfasst die positive Wirkung des Kreuzes, seine Versöhnungsmacht, nicht nur die, die auf Erden, sondern auch die, die im Himmel sind. An derselben Stelle, wo die Gemeinde die Liebe Gottes erfährt und ihre Feindschaft gegen ihn beendet ist, erstirbt auch in den Himmlischen jede Einrede gegen Gott; nun endet jeder Zwiespalt mit ihm und sie sind in seine Liebe gestellt. So wird in der göttlichen Regierung, die der Gemeinde ihre Geschichte gibt, auch für die Himmlischen seine Weisheit offenbar.¹⁾ Einen Zeitpunkt anzugeben, seit wann Paulus dieser Gedanke möglich war, ist nicht möglich. Denn da wir wissen, dass er schon früher Jesu Sohnschaft Gottes so gefasst hat, dass sie ihn beim Entstehen der Dinge zum Vollstrecker des göttlichen Willens macht, so lässt sich mit den Aussagen der früheren Briefe nicht bestimmen, welche Bedeutung er diesem Satz für seine eigne Beziehung zum Christus und für die Unterweisung der Gemeinde zu geben vermochte. Wahrnehmbar ist dagegen das, dass diese Sätze über den Christus die festen Grundstriche des Paulinischen Christusbilds wiederholen, indem sie sie zugleich kraftvoll vertiefen.

Wir wissen durch die älteren Briefe, dass Paulus das Wirken des Christus nicht als Ersatz für Gottes Handeln fasst, sondern die Macht des Christus darauf begründet, dass Gott durch ihn wirkt. In der neuen Darlegung würde dann eine fremde Hand sichtbar, wenn die Abhängigkeit des unsichtbaren Universums vom Christus auf einen abstrakten Gottesgedanken begründet wäre, der Gott die Berührung mit der Welt nimmt und an die Stelle des göttlichen Wirkens das des Christus stellt. In dieser Hinsicht ist aber die Aussage der Briefe die echt Paulinische: Gott feiert durch die Kreuzigung des Christus seinen Triumph über die Geister und Gott versöhnt sie durch dasselbe mit sich selbst und Gott übt seine Herrschaft dadurch aus, dass Christus ihr Haupt ist, und macht sie zu seinem Eigentum und zum Ort seiner Offenbarung dadurch, dass sie zum Christus hin ge-

¹⁾ Kol. 2, 15. 1, 20. Eph. 3, 10.

schaffen sind. Sodann wissen wir aus den Hauptbriefen, dass Paulus über Gott nur so weit sprach, als er Gottes Offenbarung vor sich hat. Die Christologie wäre aus ihrer Paulinischen Gestalt hinausgehoben, wenn sie als Beschreibung Gottes abseits von seiner Beziehung zu uns aufträte, und dies wäre sicher eingetreten, wenn diese Sätze ihre universale Weite unter der Mitwirkung eines griechischen oder gnostischen Antriebs erhalten hätten. Allein für Jesu Beziehung zum Vater bekommen wir nur die Formeln, die wir ohnehin als das Eigentum des Paulus kennen: Gottes Sohn und Bild, für Jesu Anteil am göttlichen Wirken keine andere Aussage als die, die auch 1 Kor. 8, 6 steht und die Paulus unmittelbar der Schrift entnahm, dass der Christus als Gottes Bild das Organ der göttlichen Schöpfung gewesen sei.¹⁾ Für eine durch gnostische Antriebe bewegte Phantasie war dies aber nicht die einzige Möglichkeit, wie der Prä-existente zu einer Wirksamkeit gelangen könnte. Auch hier erläutert Paulus seine Sätze nicht durch eine Spekulation; kein Satz will erklären, wie der Vater den Sohn gezeugt habe, und nicht einmal der Gedanke »Bild« wird direkt mit der Sohnschaft Gottes in eine kausale Beziehung gesetzt. Das Urteil über den Christus wird auch hier einzig auf das begründet, was als Gottes Werk im Bestand der Welt und der Gemeinde offenbar ist.

Die Überzeugung, dass die Geister an der menschlichen Geschichte beteiligt seien und darum auch vom Werk des Christus, der die Menschheit zur Vollendung bringt, miterfasst werden, gehört zum befestigten Besitz des Paulus. Der Tag des Christus wird auch für die Engel zum Tag des Gerichts und die Gemeinde wird mit ihrem Herrn ihnen ihr Urteil sprechen. Tritt die Gemeinde betend vor Gott, so muss sie darauf achten, dass sie den Engeln keinen Anlass zur Klage gebe. Zur Gnade des Christus gehört auch die Unverletzlichkeit der Gemeinde durch alle Mächte der Höhe und Tiefe.²⁾ Mit diesen Gedanken bleiben die neuen Sätze deshalb einstimmig, weil sie mit keinem Wort die

¹⁾ Es hat keine Wahrscheinlichkeit, dass Paulus 1 Mose 1, 26 je anders gedeutet habe als so, dass er im Bild Gottes den Christus sah.

— ²⁾ 1 Kor. 6, 3. 11, 10. Röm. 8, 38. Wer 1 Kor. 2, 6—8 auf himmlische Fürsten bezieht, bekommt dadurch eine starke Parallele zu den Sätzen des Kolosserbriefs.

Engel für sich zum Gegenstand der Beschreibung machen. Paulus spricht auch hier nicht als der, der über sie Offenbarungen mitzuteilen hätte, obgleich er hier der Gemeinde die Gewissheit geben will, dass Gottes Herrlichkeit und Liebe vom Kreuz aus durch die ganze Welt erstrahlt. Sagen wir, er denke bei der Versöhnung der Himmlischen an gefallene Engel oder er beschreibe sie deshalb als die Empfänger der Versöhnung, weil sie bis zum Kreuz als die Verkläger der Menschheit vor Gott standen und mit seinem Zorn verbündet waren, oder er lasse vor der Vollendung des Christus Gott für die gesamte Kreatur in gewissem Mass verhüllt und der Einblick in seinen Rat ihr verborgen sein, während nun die Wege Gottes für die Himmlischen in hellem Licht stehen, und beim Triumph Gottes über die Mächte denke er an den Satan oder er verbinde ihn mit der Aufhebung der Schuldforderung, die sich aus dem Gesetz ergibt, so dass die Engel als die Mittler und Schirmer des Gesetzes gedacht seien, oder er denke an den Triumph der Gnade, die nicht durch die Herrlichkeit der himmlischen Geister, sondern durch den sterbenden Menschen Jesus der Sündenwelt die Rettung schafft: mit allen diesen Erwägungen gehen wir bereits über das vom Text Ausgesagte hinaus.

Die Art, wie Paulus die gnostischen Theorien kritisiert, ergibt zu seiner Behandlung der Gesetzesfrage eine deutliche Analogie. Er sagt, dass er zur Wissenschaft der Gnostiker kein Vertrauen habe; denn sie arbeitet mit den Überlieferungen der Menschen, stammt aus dem Verstand des Fleisches, der deshalb auf solche Gedanken kommt, weil die Hoffart ihn regiert.¹⁾ Er begründet aber diese Kritik nicht konkret an den einzelnen Theorien der Gegner; denn er gewinnt die prinzipielle Entscheidung aus derjenigen Gewissheit, die unmittelbar mit dem Glauben an Christus gegeben ist. Ebenso hat Paulus die materielle Kritik des Gesetzes nur nachträglich verwendet, nachdem er zuerst die Freiheit vom Gesetz aus dem Grundakt der christlichen Frömmigkeit heraus gewonnen hat, daraus, dass wir im Glauben mit dem Christus verbunden sind. Dieser grundsätzlichen Erwägung gibt er in beiden Fällen die Tiefe dadurch, dass er die Wahrheit des ihr widerstehenden Satzes vollständig zur Geltung bringt. Wie er die Macht und Gültigkeit des Gesetzes

¹⁾ Kol. 2, 4. 8. 20 – 22. 18.

ebenso ernst bejaht wie jeder Jude, so versagt er auch der Herrschergewalt der himmlischen Mächte die Anerkennung nicht. Er versteht und würdigt die Motive, die in diesen frommen Versuchen wirksam sind; denn das Geheimnis, das die uns verborgenen Regionen enthalten, erscheint auch ihm als feierlich und gross. Da er aber die Frage ausschliesslich vom Christus aus beantwortet, so bringt er sie dennoch in beiden Fällen zu einer wirklichen Entscheidung, die durch rationale Erwägungen nie zu gewinnen war. Was die Gemeinde am Christus hat, das weiss sie und daran gewinnt sie die geschlossene Gewissheit, die ihr nicht erlaubt, sich nach andern Heilsmittlern umzusehen. So endet die Erörterung nicht mit Zweifeln, mit der Erwägung von Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten, sondern mit einem endgültigen Urteil, eben weil dieses nicht durch Theorien, sondern durch den am Christus entstehenden Glauben gewonnen wird.

Ein wichtiger und für einen dritten kaum in dieser Weise erreichbarer Zusammenhang mit den früheren Briefen entsteht durch das Urteil dieser Dokumente über das Fleisch. Auch den Kolossern beschreibt Paulus das als die Wohltat, die sie vom Christus empfangen, dass er sie vom Leib des Fleisches befreit und ihnen dadurch die echte, wirksame Beschneidung gewährt habe.¹⁾ Von der Verneinung des Fleisches scheint der Weg zu einer Christologie offen, die das Fleisch des Christus nur zu seiner Erniedrigung rechnet und nur als Verhüllung seiner Sohnschaft und Verhinderung seiner Herrschaft versteht, zumal wenn er gleichzeitig als Schöpfer und Herr der Geister beschrieben ist, der auch ihnen die Liebe des Vaters zeigt. Die Grösse Jesu besteht aber darin, dass in ihm die Fülle Gottes in leiblicher Weise wohnte.²⁾ Die, die ins Jenseits schweifen, verweist Paulus auf den, der ihnen Gott in menschlicher Art, darum auch in leiblicher Sichtbarkeit gegenwärtig und offenbar macht. Dadurch ist der Leiblichkeit Jesu ein positiver Wert zuerkannt als dem Mittel der göttlichen Offenbarung und Herrschaft, während gleichzeitig gegen unser eignes Fleisch eine vollständige Verneinung gerichtet wird. So hat Paulus immer gedacht. Deshalb wird auch in diesen Briefen das Blut des Christus als das Mittel der Versöhnung und als der Grund des Glaubens

¹⁾ Kol. 2, 11. — ²⁾ Kol. 2, 9.

bezeichnet ohne einen erkennbaren Unterschied von den früheren Worten über Jesu Blut.¹⁾

c) Die Kirche im Kolosser- und Epheserbrief.

Mit den Sätzen über die himmlische Herrschaft des Christus bekommen auch die Aussagen über die Kirche einen neuen Inhalt. Während die Rechtfertigungslehre und die von ihr verwendeten Kategorien Schuld und Gerechtigkeit es mit sich bringen, dass der Glaubensstand der einzelnen kräftig als das Ziel der Predigt und die Bedingung für den Bestand der Kirche hervortritt, sind hier der Christus und die Kirche so zusammengeordnet, dass der Christus in der Begründung der Kirche das Ziel seiner Sendung und seines Todes hat und durch ihre Arbeit seine Herrschaft ausübt. Seine Verbundenheit mit ihr als das Haupt des Leibs spricht nicht nur die Unterordnung der Kirche unter den Christus aus, sondern stellt auch den Wert dar, den sie für ihn hat, als seine Fülle, an der er sein Eigentum und seine Herrlichkeit hat.²⁾ Demgemäss wird der Gegensatz zwischen dem Gesetz und dem Christus hier darin gesehen, dass jenes das Entstehen der einen, grossen Gemeinde verhinderte, weil es die Juden von den Heiden trennte und die Feindschaft zwischen ihnen stiftete, so dass es abgebrochen werden muss, damit nun diejenige Gemeinde entstehe, die Gottes Tempel ist. Der Gedanke, dass das Gesetz den Übertreter schuldig mache und ihm den Zugang zu Gott verschliesse, fehlt nicht, bekommt aber im Epheserbrief nicht die erste Stelle.³⁾ Demgemäss ist auch am Werk des Paulus das als das Grösste hervorgehoben, dass durch ihn das Geheimnis Gottes enthüllt worden sei, dass auch die Heiden berufen sind.⁴⁾

Paulus hat aber bei der Individualisierung der Frömmigkeit und der Apostelarbeit nie einen Gegensatz gegen die Gemeinde im Sinn, so dass sie nur als Zugabe zum Heilsstand der einzelnen hinzukäme. Der Grundriss des messianischen Gedankens, der dem Christus seinen Beruf in der Vollendung der Gemeinde gibt, bleibt das Axiom, aus dem alle Gedanken bei Paulus entstehen. Es lässt sich darum wieder nicht durch Konjekturen bemessen, wie er seinen

¹⁾ Eph. 1, 7. 2, 13. Kol. 1, 20. — ²⁾ Eph. 1, 23. — ³⁾ Eph. 2, 11—22; dagegen steht Kol. 1, 21. 22. 2, 13—15 näher bei den älteren Briefen. —

⁴⁾ Eph. 3, 1—12. Kol. 1, 24—29.

Gemeinden in der Entstehung der universalen Kirche die Grösse der göttlichen Gnade gezeigt und ihnen die Dankbarkeit für ihre Einpflanzung in sie vermittelt hat.

Wir würden durch die Briefe von Paulus weggeführt, wenn sie den Glauben vom Christus weg zur Kirche hinüber wendeten, so dass die einzelnen durch das Sakrament, Amt und Dogma der Kirche ihren Heilsstand empfangen. Ihre Aussagen über die Taufe, über die Träger des Amts und über das Evangelium bleiben aber mit den keineswegs selbstverständlichen, vielmehr sehr merkwürdigen Aussagen identisch, die wir sonst von Paulus haben.¹⁾ Die Gemeinde entsteht durch die Botschaft Jesu; weil sie von ihm kommt, verschafft sie ihr die Gemeinschaft des Christus, darum auch die des Geists und dadurch ist sie heilig. Durch diese Darstellung der Kirche wird der Glaube ohne Spaltung allein auf den Christus gestellt. Dass Paulus aber unter den Gaben des Christus, durch die er sich der Menschheit kundtut und in ihr den Glauben begründet, die Bildung der Kirche mit besonderem Nachdruck hervorheben konnte, das war durch das tatsächliche Ergebnis der urchristlichen Geschichte gesetzt.

Wenn sich der Kirchenbegriff veränderte, so müsste sich dies an der ethischen Unterweisung zeigen, die ein Hauptthema dieser Briefe ist. Allein von hier aus lässt sich ihre Entfernung von Paulus nicht begründen. Sie wissen nichts von besonderen Merkmalen, an denen man den Christen erkennen könnte, und von Heiligungsmethoden, durch die sich der religiöse Erfolg bewirken liesse. Durch die einfachen ethischen Kategorien, Keuschheit und Unreinheit, Liebe und Zorn, Wahrheit und Lüge, wird das, was Sünde sei, von dem abgeschieden, was die Christenheit tut. In diese Forderungen legt sich aber, weil die vollkommene göttliche Gabe im Christus erlangt ist, der entschlossene Ernst eines vollendeten Willens. Von dieser Ethik aus erklärt es sich sofort, dass nicht nur für die religiöse Gemeinschaft, sondern auch für die natürlichen Gemeinschaftsformen, die in einer vollständigen Familie beisammen sind, Ehe, Kinder, Gesinde, die ganze christliche Tüchtigkeit in Anspruch genommen wird.²⁾

¹⁾ Taufe: Eph. 4, 5. Kol. 2, 12; Amt: Eph. 4, 11—13. Kol. 4, 17; Evangelium: Eph. 1, 13. 3, 6. Kol. 1, 5. 23. 25. — ²⁾ Dass der Staat in dieser Reihe fehlt, ergibt neben der sonstigen Stellung des Paulus keine Schwierigkeit.

Alle Weisungen haben ihren Grund im Liebesgebot, aus dem sich sowohl das ergibt, was über den Kultus der Gemeinde gesagt wird, als das, was die Christen in ihrem Verkehr miteinander sich schuldig sind. Ein Bedürfnis, den Liebesgedanken durch andere ethische Normen zu ergänzen, wird hier ebenso wenig sichtbar als in den ethischen Abschnitten des Römer- und Galaterbriefs. Der Kampf mit der Sünde wird der Gemeinde in der Überzeugung zugemutet, dass von ihm ihr Anteil an Gott abhängig sei; aber eine Ablösung der Busse vom Glauben tritt nicht ein. Durch die Verbindung mit dem Christus ist die sittliche Frage bereits entschieden und der Glaubende hat nun auf seine besonderen Aufgaben diejenige Entscheidung anzuwenden, die für seinen ganzen Lebensstand in Geltung steht. Er hat den alten Menschen ausgezogen und tötet deshalb in sich die sündliche Begier.¹⁾

Darum ist der Freiheitsgedanke hier ebenso vollständig durchgeführt wie sonst. Das wird an der Behandlung der asketischen Frage sichtbar, die deshalb besondere Schwierigkeiten darbot, weil gleichzeitig das Recht und das Unrecht der asketischen Tendenzen sichtbar werden muss. Alle asketischen Satzungen werden als unchristlich verworfen, jedoch so wie im ersten Korintherbrief, nämlich so, dass die sittlichen Normen, die im Fleischesbegriff zusammengefasst sind, in voller Geltung bleiben.²⁾ Eben auf diese ist die Freiheit der Gemeinde von der asketischen Gesetzlichkeit gestellt. Deshalb, weil die Gemeinde nicht mehr in der Welt, sondern im Christus ihr Leben hat, ist sie frei, deshalb aber auch von allem Bösen getrennt und im beharrlichen Kampf gegen die aus den Gliedern stammende Begehrung. So wiederholen die Briefe das Ja und das Nein, das Paulus den aus dem Leib entstehenden Trieben gab, nicht nur als Zitat der früheren Worte, sondern in neuer Gestaltung mit originaler Kraft.

d) Das Amt in den Pastoralbriefen.

An den Pastoralbriefen entsteht nochmals die Frage, ob uns durch sie Stufen in der Lehrbildung erkennbar werden, vielleicht solche, die über Paulus selbst hinausführen, da sie sich nicht nur in der Form des Gedankens, sondern

¹⁾ Eph. 4, 22—24. Kol. 3, 9—11. — ²⁾ Kol. 2, 18—3, 6.

im Kern ihrer Aussagen von den grossen Briefen unterscheiden. Während man aber bei den in der Gefangenschaft geschriebenen Briefen wegen ihrer auf das Geheimnis gerichteten Meditation von einer Annäherung an die Gnosis sprechen kann, gehört das Interesse der Pastoralbriefe der zur Erhaltung der Gemeinde notwendigen Arbeit; hier spricht ein Arbeiter, der mit der Ausführung seines Diensts beschäftigt ist und über ihn kein anderes Interesse stellt, und diese Praxis dient nicht gnostischen oder kultischen Zielen, die im Jenseits verwirklicht werden sollen, sondern gewinnt ihren Inhalt am Verkehr mit den Menschen mit einer scharf beobachtenden und tapferen Zuwendung zur Welt.

Die Frage, ob uns wirklich diese Dokumente das letzte Wort des Paulus vorlegen, beeinflusst das Bild wesentlich, das wir uns von seiner Frömmigkeit und kirchlichen Arbeit, aber auch von der Haltung der gesamten ersten Christenheit entwerfen. Übrigens verlieren diese Texte auch dann ihre Wichtigkeit nicht ganz, wenn sie wegen der Schwierigkeiten, die an ihrer Form und an ihrem Inhalt haften, von Paulus getrennt werden. Denn da sie jedenfalls in intimen Beziehungen zur Arbeit des Paulus stehen, so bleibt die Tatsache lehrreich, dass dieses Urteil über die Ziele des Paulus in seinem Kreis entstanden und als das richtige Bild des Apostels von den Gemeinden übernommen worden ist.

Neu ist in diesen Briefen, dass sie das Amt als unentbehrlich für die Leistungsfähigkeit und Gesundheit der Gemeinden bezeichnen. Ihre normale Tätigkeit ergibt sich nicht gleichsam von selbst aus ihrer Verbundenheit mit Christus; vielmehr wird es nur durch die treue, anhaltende Arbeit derer, die das Amt verwalten, möglich, dass die Gemeinden sich erhalten und ihrer Pflicht genügen. Das Amt ist schon dadurch ausgezeichnet, dass die Briefe nicht an die Gemeinden als Ganzes, sondern an die Gefährten des Paulus gerichtet sind.¹⁾ Durch sie wird die Beziehung der Gemeinden zum Apostel hergestellt. Über ihnen steht wieder Paulus selbst mit seiner nachdrücklich bezeugten Autorität, die auch auf seine Gehilfen eine sie auszeichnende Befugnis und Verantwortlichkeit überträgt. Sodann wird ihnen die Wahl

¹⁾ Dafür ist nur im zweiten Timotheusbrief die Erklärung aus dem Inhalt des Briefs zu entnehmen, nicht für den ersten und nicht für den an Titus.

der Amtsträger als eine wichtige Aufgabe übertragen. Wie sie ausgeführt wird, davon hängt das Gedeihen der Gemeinde weithin ab.

Ebenso deutlich ist, dass die Briefe die Einheit der Gemeinde festhalten und sie nicht in den Klerus und die Laien zerlegen. Denn wir hören nichts von einer Teilung der durch die Gemeinde zu leistenden Arbeit in einzelne, gegeneinander abgegrenzte Funktionen. Die Genossen des Apostels erhalten nicht eine besondere, von der Tätigkeit der Gemeinde unterschiedene Amtspflicht, mit deren Erfüllung ihre Verantwortlichkeit erschöpft wäre. Es gibt vielmehr in der Gemeinde nichts, wofür sie nicht sorgen. Die Lehre und die Geldverwaltung, der Bischof und die Witwe, die Schriftlesung und das Gebet der Versammlungen, ebenso aber die Lebensführung der einzelnen, ihre Versuchungen und Versündigungen beschäftigen sie. Die Briefe stellen sich dadurch in einen vollständigen Gegensatz gegen alles, was man Kirchenrecht nennen kann, weil Kirchenrecht erst dann besteht, wenn die Machtsphären der einzelnen gegeneinander abgegrenzt werden. Die Scheidung zwischen dem, was die Amtsträger, und dem, was die Gemeinde tut, und wieder zwischen dem, was den verschiedenen Abteilungen in beiden Gruppen zusteht, ist ihm wesentlich; aber dieser Gesichtspunkt ist den Briefen fremd. An der Stellung ihrer Empfänger zeigt sich dies schon dadurch, dass sie keinen Namen hat. Sie verwalten weder das Apostolat noch das Episkopat. Die Beständigkeit einer Einrichtung fehlt ihrer Arbeit und ihre Titellosigkeit und Unbegrenzbarkeit wird nicht als störend empfunden. Die Meinung der Briefe ist nicht die, die göttliche Regierung habe Formen festgesetzt, für die dann nachträglich der Mann gesucht werden müsse, habe vor der konkreten Situation einen Pflichtenkreis umschrieben, der sodann von irgend jemand ausgeführt werden müsse, sondern sie meinen, dass Gottes Regierung die Zustände in der Gemeinde und die Männer, die in ihr wirksam sind, so führe und gestalte, dass ihr durch sie das göttliche Wort gesagt und die Erfüllung des göttlichen Willens ermöglicht werde. Demgemäss wird bei der Wahl der Episkopen und Diakonen nichts über ihre Funktionen, Rechte und Pflichten gesagt, sondern einzig davon gesprochen, was für Männern die Gemeinde die Ausführung der von ihr zu leistenden Arbeit anvertrauen darf.

Die Abwesenheit rechtlicher Ordnungen in der Darstellung des kirchlichen Berufs bedeutet nicht, dass die Gehilfen des Apostels allein alles besorgen und die ganze Tätigkeit der Gemeinde an sich ziehen. Denn die Briefe reden deutlich von der Teilnahme aller am Werk der Gemeinde. Sie verkürzen auch ihr Recht, ihre Verhältnisse nach ihrem eigenen Ermessen zu ordnen, nicht. Von statutarischen Verfügungen, die nicht in allgemein gültigen, sittlichen Normen, sondern in Zweckmässigkeiten ihren Grund hätten, enthalten sie nahezu nichts.¹⁾ Die Anweisungen über das Gebet, über die Ämter, über die Zucht, über den Verkehr mit den heidnischen Stadtgenossen verlangen nur das, was Paulus stets für notwendig hielt, weil es unmittelbar aus dem offenbaren Willen Gottes folgt. Dass der Bischof nicht durch Versündigungen die sittliche Kraft der Gemeinde schwäche und die Verachtung des Gemeindeamts veranlasse, ist eine unbedingt gültige Forderung; darüber, wieviel Bischöfe es seien, einer oder mehrere, wie ihre Wahl zustand komme, wie sie ihre Amtsgeschäfte ordnen, diese vom Diakonat und vom Handeln der Gemeinde abgrenzen, und über alle die vielen andern Stücke, die zur geordneten Führung des Amtes sofort eine Regelung finden müssen, geben die Briefe kein apostolisches Gebot.²⁾ Dafür zu sorgen, dass das Gebet nicht durch einen sektenhaften Egoismus, der sich gegen die Welt fanatisch abschliesst, bloss auf die Christen beschränkt werde, sondern für alle Menschen geschehe, dazu verpflichtet Paulus seinen Vertreter; wie oft die Gebetsversammlungen stattfinden, wie sie für das Wort und das Gebet benützt werden, ob dieses liturgisch geregelt sei, dergleichen hören wir nicht; denn das fällt dem Ermessen der Gemeinde anheim, die ihre Bedürfnisse kennt und sich so zu verhalten hat, wie es ihr frommt.³⁾

In dieser Hinsicht hat die Behandlung der Sakramente besondere Wichtigkeit, weil ihre freie Gestaltung an die geistliche Reife der Gemeinden hohe Anforderungen stellt,

¹⁾ Höchstens können einige der Regeln, die für die Aufnahme der Witwen in die Versorgung der Gemeinde gegeben sind, hier genannt werden, 1 Tim. 5, 3—16. Aber auch sie bekommen durch den Gegensatz gegen die gnostische Bewegung eine innerliche Begründung, da diese die Frauen antrieb, in die Zahl der von der Gemeinde erhaltenen Witwen zu kommen. — ²⁾ 1 Tim. 3, 1—13. Tit. 1, 5—9. — ³⁾ 1 Tim. 2, 1—8.

weshalb sie immer der Ausgangspunkt für sakrale Rechtsbildungen gewesen sind. Die Taufe wird zu den Mitteln gerechnet, durch die sich die göttliche Gnade der Gemeinde gibt. Das entspricht dem Paulinischen Taufbegriff. Der Ausdruck, mit dem die Taufgnade beschrieben ist, dass sie die Wiedergeburt gewähre, ist neu, aber darin mit den älteren Briefen einig, dass die ganze Gabe der göttlichen Gnade, nicht ein einzelnes Stück derselben, mit der Taufe verbunden ist.¹⁾ »Palingenesie« nennt alles, was der Christus dem Glaubenden gewährt bis hinaus zum eschatologischen Ziel. Aber auch dadurch bleiben die Briefe mit der Paulinischen Tauflehre in Übereinstimmung, dass sie über den Taufvollzug, z. B. über die Kindertauffrage oder über das Taufbekenntnis, nichts enthalten und ebenso wenig die Abendmahlsfeier regeln. Die Ordination erhält in der an Timotheus gerichteten Ermahnung einen hervorragenden Platz. Er hat daran zu denken, dass Weissagung seinen Eintritt in die Arbeit veranlasst hat und dass sie durch die Handauflegung des Paulus und der Ältesten geschah.²⁾ Das dient den Briefen als Begründung des Glaubens, nicht nur für Timotheus, der dadurch die Sicherheit und Tapferkeit im Kampf mit den prunkenden neuen Lehrern gewinnt, weil jene Vorgänge sicher stellen, dass er nicht nach eigener Wahl, sondern im Gehorsam gegen Gottes Weisung und mit seiner Verheissung in die Arbeit trat, sondern auch für Paulus, weil auch er durch die Erinnerung an den deutlichen Ruf Gottes, der Timotheus seine Arbeit übertrug, seine Zuversicht stärkte, dass er sein Werk vollführe, sich selbst und der Gemeinde zum Gewinn. Daher wird auch vor der vor-eiligen Erteilung der Handauflegung gewarnt, da sie dann diesen innerlichen Wert verliert, wenn sie ohne Gewissheit bloss auf eine leere Vermutung hin gegeben wird.³⁾ Allein von einer Gesetzgebung über die Ordination enthalten die Briefe nicht ein Wort.

Dass die Freiheit der Gemeinden unversehrt bleibt, zeigt sich auch darin, dass die Schwierigkeiten, die sie für die Regierung der Gemeinden hervorbringt, deutlich sichtbar sind. Die »anders Lehrenden« sind nicht einfach durch ein Gebot zum Schweigen zu bringen oder von der Gemeinde

1) Tit. 3, 5. — 2) 1 Tim. 1, 18. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. — 3) 1 Tim. 5, 22.

zu trennen.) Der Kampf mit ihnen muss mit innerlichen Mitteln geführt werden, weil ohne die Überzeugung der Gemeinde, dass ihre Lehre fremd und schädlich sei, nichts gegen sie geschehen kann und soll. Darum sehen die Briefe auf die Zukunft der Kirche mit ernster Sorge und erwarten ihren Zerfall.²⁾ Auch das wiederholte »Verbitte dir das« ist lehrreich, nicht weniger die Mahnung, dass sich die Vertreter des Paulus nicht verachten lassen und dass die Gemeinde ihre Ältesten ehren soll.³⁾ Der Schutz gegen solche Schwierigkeiten wird nicht in der Errichtung eines rechtlich gestützten, zur Herrschaft berufenen Amtes gesehen. Die durch die Freiheit der Gemeinde gestellte Aufgabe kann ihr nicht abgenommen werden; sie hat die aus ihr entstehenden Schwierigkeiten durch die Verwaltung des Worts in der Kraft des Geists zu überwinden. Dass die Freiheit der Gemeinden angetastet werden könnte, dieser Gedanke fehlt im Gesichtskreis der Briefe ganz. Ebenso wenig wird die Freiheit der Gefährten des Paulus in seinem Verkehr mit ihnen verletzt. Paulus richtet an sie nicht nur einen Befehl, der nur ihren Gehorsam verlangt, sondern macht den Zusammenhang sichtbar, in dem seine Anweisungen mit dem Evangelium stehen, allerdings auch der Gemeinde wegen, der die Gehilfen des Paulus zu zeigen haben, warum sie nicht anders verfahren darf.

Die Gefährten des Paulus sind nicht als seine Schüler dargestellt. Die Briefe stellen die Tatsache in ein besonders helles Licht, dass es keine Jünger der Apostel, darum auch keine Apostel der Apostel gab. Ihre Gemeinschaft mit ihm ist darin begründet, dass sie durch den Glauben seine Kinder sind.⁴⁾ Sie haben darum nicht bloss Gelerntes zu wiederholen, sondern sind selbständig und Paulus unterstützt sie in ihrem Werk dadurch, dass er ihnen für dieses im Evangelium die Regel zeigt. Die Autorität, die Paulus zukommt, wird ausschliesslich daraus abgeleitet, dass er dem Christus dient. Darum stellt seine Bekehrung für immer fest, wie Jesus Gottes Gnade den Sündern bringt, und seine Sendung an die Heiden macht klar, dass das Gebet und die Arbeit der Kirche von jeder eigensüchtigen Beschränkung frei bleiben

¹⁾ 1 Tim. 1, 3. Tit. 1, 10. 11. — ²⁾ 1 Tim. 4, 1—3. 2 Tim. 3, 1—9. —

³⁾ 1 Tim. 4, 7. 5, 11. 2 Tim. 2, 23. Tit. 3, 10. 1 Tim. 4, 12. 5, 17. — ⁴⁾ 1 Tim. 1, 2. 18. 2 Tim. 1, 2. 2, 1. Tit. 1, 4.

muss, und sein Leiden erhebt auch seine Gehilfen über die Sorge für ihr Wohl; sein Wandel dient ihnen als Vorbild für ein reines Leben.¹⁾ Keiner dieser Sätze macht ihre Abhängigkeit von Paulus schülerhaft. Die Selbständigkeit ist für sie unentbehrlich, weil auch für sie wie für Paulus der Anteil am ewigen Heil mit der Ausführung ihres Werks zusammenfällt.²⁾ Sie bleiben nur dadurch mit Christus verbunden, dass sie der Gemeinde dienen, und verlören durch die Untreue in ihrem Amt ihren Christenstand. Da sie ihr Ziel noch vor sich haben, zu dem sie ihr Streben wenden, so ist das Wort des Paulus an seine Söhne nicht nur ein Dank, der Gott für das Grosse preist, was sie empfangen haben und geworden sind, sondern wird zur Mahnung, die durch ihre Gemeinschaft mit Paulus und durch die Grösse ihres Berufs nur gesteigert wird.

Die gleichzeitige Geltung der Freiheit, die in der Verfassung der Gemeinde durchgeführt ist, und der Autorität, auf der der Amtsbegriff beruht, ist hier in derselben Weise begründet wie sonst überall in den apostolischen Dokumenten. Die Autorität der Arbeiter haftet nicht an ihrer Person, sondern über ihnen an dem sie berufenden Gott. Das ist für Paulus nachdrücklich ausgesprochen und überträgt sich deshalb auch auf die, die er sendet.³⁾ Deshalb entmündigt ihr Amt die Gemeinde nicht, da der Zweck der göttlichen Gnade, aus der sie ihr Amt haben, nie die Bindung und Schwächung der Gemeinde, sondern ihre Belebung und Stärkung ist. Mit ihrem eigenen Anteil an Gottes Gnade erhält sie auch die Ermächtigung zum eigenen, Gott wohlgefälligen Werk.

Die Ableitung der Autorität des Amts und der Freiheit der Gemeinde aus Gott geschieht nicht durch einen enthusiastischen Gedankengang, etwa so, dass jedem eine eigene Quelle der Offenbarung in seinem inneren Leben zuerkannt würde. Die Basis der Gemeinde ist vielmehr das ihr überlieferte Wort, das durch Lehre in ihr fortgepflanzt wird. Der Gehilfe des Paulus besitzt seine Gewissheit deshalb, weil er die Schrift und weil er den Apostel kennt; daran

¹⁾ 1 Tim. 1, 12—16. 2, 7. 4, 10. 2 Tim. 1, 11. 2, 9. 10. 3, 10. 11. 14. — ²⁾ 1 Tim. 4, 16. 6, 11—14. 20. 2 Tim 2, 22. — ³⁾ 1 Tim. 1, 1. 11. 2, 5—7. 5, 21. 6, 13. 2 Tim. 1, 1. 8—11. Tit. 1, 1—3. Mensch Gottes: 1 Tim. 6, 11. 2 Tim. 3, 17. Knecht des Herrn: 2 Tim. 2, 24.

hat seine Arbeit für immer ihr Fundament und seine Pflicht ist, zu bewahren, was er empfangen hat.¹⁾ Der Geistbegriff fehlt jedoch nicht und kommt auch nicht nur dadurch zur Verwendung, dass auf die besonderen Kundgebungen des Geists durch die Weissagungen verwiesen wird,²⁾ sondern die reichliche Darbietung des Geists von seiten Gottes ist der Tatbestand, aus dem jeder wichtige Entschluss und die ganze Führung des Amts her stammt.³⁾ Aber der Massstab, an dem das Geistliche gemessen wird, und das Mittel, durch das sich die Gemeinde im Besitz des Geists erhält, ist das ihr überlieferte Wort, das ihr den Christus bezeugt.

Messen wir den Amtsbegriff dieser Briefe an den älteren Briefen, so ist sofort deutlich, dass der Ausschluss des Kirchenrechts paulinisch ist. Die älteren Briefe behandeln die Anliegen der Gemeinden genau so ausschliesslich seelsorgerlich wie die Pastoralbriefe die der Epheser und Kreter. Dass ein Episkopat und Diakonat in den Gemeinden von Paulus eingerichtet wird, ist nichts Neues.⁴⁾ Paulinisch ist weiter, dass sich die Fürsorge der Briefe auf alle Anliegen der Gemeinden ausdehnt. Was die Gefährten des Paulus nach diesen Anweisungen zu besorgen haben, steht dicht neben dem, was Paulus selbst im ersten Korintherbrief der Gemeinde tut. Eine von allen Schranken befreite Liebe stellt hier und dort das Mass der Arbeit fest, die nichts, was das Wohl der Gemeinde berührt, übergeht. Paulinisch ist weiter die Verwendung des Amts und der Autorität zur Herstellung der Freiheit und ihre Regelung durch den Glauben; dafür sind die Korintherbriefe die beredten Zeugen. Aber auch der Ernst, der aus der Besorgung des Berufs die Bedingung für den Anteil am Heil macht, ist paulinisch; denn Paulus hat seinen Anteil am ewigen Reich des Christus immer davon abhängig gemacht, dass er seine Arbeit nach dem Willen des Herrn treu vollende. Gerade bei den Hauptpunkten, die den Paulinischen Amtsbegriff konstituieren, lässt sich also nicht sagen, dass durch die Pastoralbriefe eine Fortoder Umbildung eintrete.

¹⁾ 1 Tim. 1, 10. 4, 6. 16. 6, 3. 20. 2 Tim. 1, 13. 14. 2, 2. 3, 14—17. 4, 3. Tit. 1, 9. 2, 1. 7. 8. — ²⁾ 1 Tim. 4, 1. 1, 18. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. — ³⁾ Tit. 3, 5. 2 Tim. 1, 7. 14. — ⁴⁾ Röm. 16, 1. Phil. 1, 1.

e) Die Grenze zwischen dem reinen und dem unreinen Christentum nach den Pastoralbriefen.

Die Frömmigkeit, gegen die sich Paulus zur Wehr setzt, wird von ihm deshalb verworfen, weil sie ihr Ziel intellektualistisch fasst und als Erreger eines lebhaften Gedankenspiels wirksam wird, das nur leere Worte, Mythen, Fragen und Forschungen produziert.¹⁾ Eine solche Lehre ist nicht gesund. Daraus entstehen Angriffe auf die Kernsätze der Paulinischen Botschaft, jedenfalls auf die Auferstehungslehre, wahrscheinlich auch auf seine Darstellung der dem Gesetz zukommenden Bedeutung, so dass Gedanken vertreten werden, die Paulus Lästerungen Gottes nennt.²⁾ Den Gebilden der Phantasie und Spekulation hält Paulus das Axiom entgegen, dass nur dasjenige Wort in der Gemeinde Geltung haben darf, dessen Merkmal die Wahrheit ist. Damit ist auch sein Zweck bestimmt; denn weil der Gottesgedanke das Hauptstück der Wahrheit ist, so macht das wahre Wort fromm.³⁾

Im Zusammenhang mit diesem Gegensatz tritt in diesen Briefen stärker als in den früheren hervor, dass sich die Zucht in der Gemeinde nicht nur gegen die Sünde zu richten, sondern auch die in ihr auftretenden Gedanken und das ihr angebotene Wort zu messen hat. Aber auch dieser Gesichtspunkt ist den früheren Briefen nicht fremd, da Paulus die Gemeinden von Anfang an verpflichtet hat, sogar das Wort ihrer Propheten zu prüfen.⁴⁾ Daran wird sichtbar, dass er nie für den Gedanken offen war, was sich in seinen Gemeinden hören lasse, sei ausschliesslich Weisheit und Wahrheit Gottes, und er hat die Gemeinde dafür verantwortlich gemacht, wenn in ihrer Mitte ein Angriff auf das Evangelium geschieht.⁵⁾ Jetzt wird es aber vollends zur grossen Aufgabe derer, die in der Gemeinde arbeiten, sie bei dem ihr übergebenen Wort zu erhalten und die ihm widerstrebenden Gedanken abzuwehren. Das führt auch die stärkere Betonung des Amts, vor allem des Paulinischen Apostolats herbei, das die Vertreter des gnostischen Übermuts verachten.

¹⁾ 1 Tim. 1, 3. 4. 7. 6, 4. 5. 20. 2 Tim. 2, 14. 23. 4, 3. 4. Tit. 1, 10—16. 3, 9—11. — ²⁾ 2 Tim. 2, 18. 1 Tim. 1, 8—11. 20. —

³⁾ Wahrheit: 1 Tim. 2, 4. 7. 3, 15. 6, 5. 2 Tim. 2, 15. 18. 25. 3, 7. 8. 4, 4. Tit. 1, 14; Frömmigkeit: 1 Tim. 3, 16. 4, 7. 8. 6, 3. 2 Tim. 3, 5. Tit. 1, 1.

— ⁴⁾ 1 Thess. 5, 19—21. 1 Kor. 14, 29. — ⁵⁾ 1 Kor. 15, 12.

Im Gegensatz zu einer theologischen Arbeit, die nur dichtet und sich in Worten erschöpft, geben die Briefe dem Christentum sein Ziel im Werk. Das tritt aber nicht als eine neue Erkenntnis auf, sondern als die gegebene Wahrheit, die nur jetzt mit besonderem Ernst vertreten wird. Die Vorstellung der Briefe ist nicht die, bisher hätten die Freunde des Paulus als Theologen gearbeitet, von nun an sollten sie aber auch die Praxis nicht versäumen; sondern sie haben überhaupt keine andere Pflicht als die, der Gemeinde zur richtigen Tat zu verhelfen und ihr die Liebe zu verschaffen samt ihren Voraussetzungen, ohne die sie dem Menschen unmöglich bleibt. Von einem andern Ziel wissen sie deshalb nichts, weil die Sendung Jesu und sein Kreuz ihren Zweck darin haben, dass diejenige Gemeinde entstehe, die das gute Werk vollbringt, und zum selben Zweck ist ihr auch die Schrift gegeben.¹⁾ Die Festigkeit des Zusammenhangs, der zwischen der Liebe und dem Glauben, aber dem echten, ungeheuchelten, nicht dem bloss vorgespiegelten Glauben besteht, wird auch durch die Gegner bewiesen, weil für sie die Liebe unerreichbar wird, nachdem sie den Glauben nur noch vorgeben, nicht aber haben. Da ihre Frömmigkeit die religiöse Hoffart nährt, entstehen aus ihr die zahlreichen Gehässigkeiten, an denen die Gemeinschaft zerbricht.²⁾ Sie scheiden sich stolz von denen, die nicht zur Gemeinde gehören, glauben nicht, dass Christus auch sie retten will, und mögen darum nicht für sie beten.³⁾ Die natürlichen Ordnungen des Lebens gelten ihnen als gering; darum entzweien sie den Sklaven mit seinem Herrn, die Frau mit ihrem Mann und verweigern der Stadt jeden freundlichen Verkehr.⁴⁾ Während sie asketische Leistungen zum Merkmal der Heiligkeit machen, legen sie den selbstischen Tendenzen in der Besoldungsfrage und in der Abwehr des Leidens keine Beschränkungen auf.⁵⁾

Die echte Frömmigkeit bewährt sich dagegen in der richtigen Gestaltung der natürlichen Beziehungen. Von den geistlichen Leistungen wird die Frau weg auf ihr mütterliches Werk verwiesen. Sie soll sich, wenn ihr Mann stirbt,

¹⁾ 1 Tim. 1, 5. Tit. 2, 14. 2 Tim. 3, 17. — ²⁾ 1 Tim. 6, 4. — ³⁾ 1 Tim. 1, 12—16. 2. 1—7. 4, 10. Tit. 2, 11. 3, 2—7. — ⁴⁾ 1 Tim. 6, 1. 2. Tit. 2, 9. 10. 1 Tim. 2, 9—15. — ⁵⁾ Aszese: 1 Tim. 4, 3. 4. 7. 8. 5, 23. Tit. 1, 15; Geld: 1 Tim. 6, 5—10; Leiden: 2 Tim. 1, 15. 2, 11—14. 3, 12.

nicht in den Kreis der Witwen drängen, die von der Gemeinde ernährt werden und an ihren religiösen Funktionen mitbeteiligt sind. Dies ziemt sich nur für die, denen das Nötige nicht durch ihre Familie oder durch eine zweite Heirat verschafft werden kann.¹⁾ Das Gemeindeamt und das Presbyterat werden gegen Geringschätzung und Anklagen geschützt, falls nur bei der Auswahl der Beamten auf tüchtige Männer geachtet wird. Ihre Tüchtigkeit wird vor allem daran erkannt, wie sie die natürlichen Aufgaben lösen.²⁾ Der Aszese wird die Freiheit entgegengesetzt, die sowohl zum Gebrauch der natürlichen Werte als zum Verzicht auf sie fähig gemacht. Dabei bleiben die Briefe von der Pflege der sinnlichen, nach Glück verlangenden Begehungen ganz geschieden; sie beschreiben die Preisgabe des Lebens um Jesu willen als die klare Christenpflicht und zeigen von einer weichlichen Beurteilung des Martyriums keine Spur. Die Reichen haben im Reichtum an guten Werken ihre Ehre und den echten Reichtum zu erkennen und die Sklaven werden durch ihre christliche Würde zu doppeltem Dienst verpflichtet. Aber der Verzicht soll im Gehorsam gegen die dem einzelnen zugeteilte Pflicht geschehen und bleibt deshalb ein freier, innerlich begründeter Entschluss. Wird dagegen die Aszese zum Gebot gemacht und für sich als Heiligungsmittel empfohlen, so wird sie als Angriff auf die göttliche Schöpfung verworfen und als Anzeichen dafür beurteilt, dass der sündliche Wille im Menschen mächtig, das Verhältnis zu Gott nicht klar und das Gewissen nicht rein sei. Der Kampf gegen die Natur gilt als Streit gegen Gott und die Bemühung, sich durch die Aszese selbst zu heiligen, als Unfähigkeit zum Glauben. Die aszetischen Bestrebungen erreichen nicht, was sie vorhaben, weil sich das, was den Menschen verdirbt, inwendig in ihm findet. Zuerst muss der Mensch rein werden; dann ist alles für ihn rein. Der reine Mensch entsteht aber nicht dadurch, dass der Verkehr mit den Dingen Regeln unterworfen wird, sondern dadurch, dass er sich Gott im Glauben durch die Wahrheit unterwirft.³⁾

Verändert sich dadurch der Paulinismus? Wer die älteren Dokumente kennt, wird nicht erwarten, dass Paulus

¹⁾ 1 Tim. 2, 15. 5, 3. 9. 14—16. — ²⁾ 1 Tim. 3, 1. 5, 19. 3, 1—12. Tit. 1, 6—9. — ³⁾ Tit. 1, 15. 16. 1 Tim. 4, 1—4.

die religiösen Unternehmungen derer, die das Christentum gnostisch fortbildeten, dazu benützt habe, um bei ihrer Widerlegung seine theologische Meisterschaft zu erweisen. Paulus hat die Denkarbeit nie anders als im Dienst des sittlichen Ziels getan. Seine in intellektueller Hinsicht grössten Leistungen, z. B. der Römerbrief, stehen vollständig im Dienst des sittlichen Willens und geben die Antwort auf die Frage, wie wir vom Bösen frei werden und das Gute finden. Wer sich deshalb elend nennt, weil ihm das Vollbringen des Guten fehlt, kann nicht anders denken, da dieses Elend nicht dadurch weicht, dass Christus einen Theologen aus ihm macht, sondern dadurch, dass er ihn von seiner Unfähigkeit zum Guten befreit. Dazu, dass Paulus den jüdischen und den christlichen Pharisäismus mit dem Busswort bekämpft hat, ist es die gerade Fortsetzung, dass er auch die gnostische Bewegung ausschliesslich nach ihren sittlichen Leistungen prüft.

Von einem zum Denken tragen, erkenntnislosen Wirken reden die Briefe nicht, sondern sie verwenden als Beweis für den Satz, dass das gute Werk durch das Evangelium begründet werde, den ganzen Kreis der Paulinischen Aussagen über den Christus. Auch nach diesen Briefen hat Jesus die vollständige Einheit mit dem Vater. Aber der Präexistenzgedanke wird nicht für sich zum Gegenstand der Meditation.¹⁾ Gleichzeitig gilt es als feststehende Tatsache, dass Jesus Mensch gewesen sei, und der Anteil der Glaubenden an Gott wird nachdrücklich auf das geschichtliche Werk Jesu, das er als Mensch vollbrachte, begründet, im Gegensatz zur gnostischen Neigung, Jesus als ein himmlisches Wesen von der Menschheit zu trennen.²⁾ Der Glaubensstand der Christenheit beruht auf der Sendung des Geistes zur Gemeinde; es unterbleibt aber jede Erörterung darüber, wie sich das göttliche Wirken in den inwendigen Vorgängen kundtue und sich mit dem bewussten, persönlichen Lebensakt vereine. Darauf wird dagegen ein grosser Nachdruck gelegt, dass das sittliche Urteil, das das menschliche Wollen und Handeln verwirft, in unverkürzter Geltung stehe; fehlt dieses wesentliche Merkmal der christlichen Frömmigkeit, so kann das Gewissen nicht rein und der Glaube nicht vorhan-

¹⁾ 2 Tim. 1, 9. 10. 1 Tim. 3, 16. — ²⁾ 1 Tim. 2, 5. 3, 16. Über den Weltbegriff vgl. S. 221.

den sein. Dadurch wird für die Christenheit jeder eigne Ruhm unmöglich und das Fundament für den Universalismus der Liebe ist gelegt; nun kann sie den freundlichen, gütigen Verkehr mit allen pflegen. Denn durch das sittliche Urteil, mit dem die Gemeinde ihren eignen Willen richtet, ist ihr jede Überhebung und Härte gegen die, die jetzt noch sündigen, verwehrt.¹⁾ Darüber steht aber die Rechtfertigungs- und Erwählungsgewissheit mit der Darbietung der vollkommenen, ewigen Gnade an alle.²⁾ Das Gesetz wird dann nach seinem Sinn und Zweck gebraucht, wenn sowohl die Verurteilung alles Bösen als die Freiheit für alles Gute aus ihm entsteht.³⁾ Die Erkenntnis ist also in der Gemeinde befestigt, dass das Gesetz nicht neben oder über den Christus gestellt werden kann, sondern einen negativen Zweck hat, da es dem göttlichen Recht als Mittel dient, durch das Gott die Sünder richtet. Wegen seiner richtenden Wirkung darf aber das Gesetz nicht gescholten werden, da ja sein Amt durch die Grösse der menschlichen Verfehlung überreichlich begründet ist. Die aber, die gerecht sind und das Gerechte tun, sind nicht unter das Gesetz gestellt. Die Vollständigkeit der göttlichen Gnade, die nicht nach dem Gesetz mit dem Menschen verfährt, wird an der Bekehrung des Paulus aufgezeigt, die für alle Zeit dartut, wie sich der Christus zu den Sündern stellt. Weil Paulus der Tatbeweis für die Geduld Jesu mit den Sündern ist, empfing er sein universales Apostolat.

Wie Paulus den Theorien der Gnosis nicht seine theologische Erkenntnis entgegenstellt, so hält er auch ihrer geistlichen Höhe nicht den Reichtum seines inneren Lebens entgegen. Was man die Mystik des Paulus heissen kann, der ihm immer deutliche Einschluss seines inneren Lebens in die Gemeinschaft mit dem Christus, erscheint in diesen Briefen nur in dem Satz, dass der Glaube im Christus sei.⁴⁾ Dadurch ist der Mensch mit ihm vereint und die Bedingung zur fruchtbaren Arbeit und zur christlichen Gemeinschaft ist geschaffen. Da die Gewährung des Glaubens hier wie überall bei Paulus durch das Wort geschieht, so wird der Glaube durch die Fortpflanzung des empfangenen Worts,

¹⁾ 1 Tim. 1, 13. 15. Tit. 3, 2. 3. — ²⁾ 2 Tim. 1, 9. 10. Tit. 3, 4—7. 2 Tim. 2, 10. Tit. 1, 1. — ³⁾ 1 Tim. 1, 8—16. — ⁴⁾ 1 Tim. 1, 14. 3, 13. 2 Tim. 1, 13. 3, 15; vgl. 3, 12.

durch das Bleiben im Gelernten bewahrt, aber nicht einzig so, sondern nicht weniger durch das richtige Handeln, weil der, dessen Gewissen nicht rein ist, auch nicht glauben kann. Das ist keine Abweichung vom Paulinismus, weil sich Paulus den Christen nie einzig als den Glaubenden, sondern immer auch als den Liebenden, Erkennenden, Wirkenden, Leidenden, Hoffenden dachte und vom Glauben erwartete, er begründe diese Funktionen im Menschen und bewähre dadurch, dass er ihn wirklich mit dem Christus verbinde und seine Gerechtigkeit sei. Die Unterscheidung des Glaubens vom Wissen und vom Wirken wird aber auch in diesen Dokumenten nie verdunkelt. Denn sie stellen der Gnosis nicht einen Glauben gegenüber, der selbst in eine Gnosis verwandelt wäre, weder mit dem stolzen Bewusstsein, er sei die bessere Theorie, noch mit der skeptischen Stimmung, dass uns bloss das Glauben gegeben und die Erkenntnis unerreichbar sei. Die kausalen Beziehungen, die das richtige Denken, das das Wahre wahrnimmt, und das richtige Handeln, das das Gute tut, zur Bedingung des Glaubens machen, bewirken nicht, dass der Glaube nicht seinen eignen Grund und eignen Wert habe. Denn er entsteht am Christus und verschafft deshalb dem Menschen das, was ihm Christus gibt. Hier ist weder von einer Fortbildung noch von einer Verkümmern der Paulinischen Überzeugung zu sprechen; dagegen lässt sich vielleicht sagen, dass alle diese Formeln bewusst und kräftig der Absicht dienen, die christlichen Gedanken möglichst bestimmt und einfach zu fassen, weil von ihrer Einfachheit und Verständlichkeit die Kraft abhängt, das Handeln der Christenheit zu leiten. Aus dem Reichtum von Gedanken, die die früheren Dokumente enthalten, werden hier Formeln gewonnen, die der gesamten Gemeinde verständlich sind und allen zur Ordnung ihres Verhaltens dienen.

Im Gegensatz zur gnostischen Vollkommenheit stellt sich das Hoffen mit starkem Nachdruck neben das Glauben, weil erst mit der Erscheinung Jesu, durch die er für die Gemeinde sichtbar wird, ihre Rechtfertigung und Rettung vollendet ist.¹⁾ Aber jede theoretische oder phantasievolle Darstellung des eschatologischen Vorgangs unterbleibt; die Betonung des letzten Ziels dient zunächst dazu, der Ge-

¹⁾ 1 Tim. 1, 1. 4, 10. 6, 14. 2 Tim. 4, 1. 8. Tit. 1, 2. 2, 13. 3, 7.

meinde in der Beurteilung des von ihr erreichten religiösen Besitzes die volle Nüchternheit zu verschaffen.

Mit der ganzen Haltung der Dokumente stimmt ihre Form darin überein, dass sie den griechischen Sprachschatz etwas reichlicher benützen als die älteren Briefe. Während jede Gnosis eine theologische Kunstsprache erzeugt und durch seltsame Worte Eindruck machen will, weicht die Sprachgestalt dieser Briefe von den älteren dadurch ab, dass das populäre Sprachgut hier reichlicher als dort verwertet ist. Doch bleiben für die Aufnahme der griechischen Begriffe bestimmte Grenzen in Geltung, einmal dadurch, dass die Formeln der griechischen Wissenschaft ganz gemieden sind, aber auch so, dass religiöses Sprachgut, das eine breite Tradition besass, ausgeschlossen bleibt, weil sich in ihm die griechischen Tendenzen ausprägen, die einen Gegensatz gegen den Glaubensstand begründen. Es ist nicht Zufall, dass zwar »Frömmigkeit« reichlich benützt wird, dagegen »Tugend« und »Vorsehung« ausgeschlossen bleiben. Auch in dieser Beziehung verlassen die Briefe die Paulinische Richtung nicht, da die Bildung einer besonderen Kirchen- oder Lehrsprache nicht zu den Zielen des Paulus gehört hat. Die Benützung des gegebenen Sprachguts auch da, wo er das Tiefste mit Worten sagt, die er als »vom Geist gelehrt« wertet, ergibt einen wesentlichen Zug seiner Lehrarbeit; er kam auch durch den gnostischen Gegensatz nicht aus dieser Bahn heraus.



C.

Die Mitarbeiter der Apostel.

I.

Die Darstellung Jesu durch Markus.¹⁾

1.

Die Überordnung der Werke Jesu über sein Wort.

Die Form und der Inhalt des zweiten Evangeliums bestätigen die Angabe der Kirche, dass es von einem Mann verfasst sei, der ursprünglich der Gemeinde von Jerusalem angehört habe. Zugleich ergibt sich aus ihm mit Deutlichkeit, dass es für griechische Gemeinden geschrieben wurde. Sein Parallelismus mit Matthäus macht uns die Beobachtung möglich, dass sich die Erzählung über Jesus durch den Übergang vom palästinensischen zum griechischen Gebiet der Kirche nur wenig verändert hat, während sich der Schluss leicht als richtig darstellen könnte, dass damit eine den Inhalt des Berichts wesentlich berührende Umbildung verbunden gewesen sei. Die Texte zeigen aber, dass dieser Schluss die Tatsachen verfehlt.

Der wichtigste Unterschied zwischen den beiden Texten besteht darin, dass Markus von den beiden Bestandteilen des evangelischen Berichts, von denen der eine die Worte Jesu wiederholt, der andere seine Werke erzählt, den zweiten bevorzugt hat. Zwar bleibt der Satz Jesu, dass sich Gottes Herrschaft dem Menschen durch sein Wort offenbare, auch bei Markus deutlich; denn das Arbeitsmittel des Christus ist

¹⁾ Bei Markus muss der Versuch, die ihn leitenden Überzeugungen zu definieren, noch mehr als bei Matthäus auf Genauigkeit verzichten, weil Markus durch die Verkürzung der Worte Jesu gerade die Stoffe zurückgestellt hat, die unmittelbar seine Überzeugungen verdeutlichten, und weil über die Hilfsmittel, die er zur Darstellung Jesu benützte, zwar zahlreiche Konjekturen, aber kein gesichertes Wissen vorhanden ist.

auch hier das Wort.¹⁾ Aber das Kennzeichen Jesu, an dem seine Sendung und sein Ziel erkennbar wird, sieht er in den Werken Jesu. Nach der stark gekürzten Erwähnung der Ereignisse, die den Anfang der Arbeit Jesu herbeiführten, wird uns sein Wirken in Kapernaum nicht dadurch beschrieben, dass wir die neue Lehre kennen lernten, die er der dortigen Gemeinde sagt, sondern durch sein gnädiges Handeln, durch das er den Elenden die Hilfe bringt. Statt der Bergpredigt berichtet Markus einzig die Tat Jesu, die in jenen Aufenthalt im galiläischen Bergland fiel und die für immer den Bestand der Kirche trug: die Einsetzung der Zwölf. Als er sie an Israel sendete, wird auch bei Markus sichtbar, dass sich mit dieser Sendung die Erinnerung an Regeln verband, durch die Jesus ihre Arbeit ordnete; aber bei Markus besteht die Rede nur aus wenigen Sätzen. Die Darstellung der Herrschaft Gottes in Gleichnissen wird zwar als ein wichtiger Vorgang bezeichnet; wir bekommen aber nur die drei Gleichnisse, die vom Wachstum der Aussaat hergenommen sind, während der Bericht über die Ereignisse, die Markus in die Nähe dieser Rede stellt, beträchtlich über die knappe Form hinausgeführt ist, die er bei Matthäus hat. Die Verurteilung des Pharisäismus, mit der Jesus seine Arbeit schliesst, wird von Markus nur durch einen einzigen Spruch belegt; dafür stellt er das Urteil Jesu über den jüdischen Gottesdienst durch eine Erzählung dar, die an der Gabe der armen Witwe zeigt, warum Jesus den prunkenden Tempeldienst verwarf und worin er das Merkmal des echten Gottesdiensts sieht. Diese Gestalt erhielt der Text nicht deshalb, weil es damals schon unmöglich war, der Kirche Reden Jesu vorzulegen; denn Markus gibt die weissagende Rede Jesu in ähnlicher Fassung wie Matthäus. Wie Jesus sein königliches Ziel durch seine neue Offenbarung zu verwirklichen versprach, darüber lässt er ihn selbst zur Kirche reden, indem er eine längere Reihe von Sentenzen zu einer Rede vereint.²⁾

Diese Darstellung Jesu beruht auf dem Christusgedanken. Wollte Markus Jesus als Lehrer beschreiben, dann hätte er die Überlieferung über sein Wort reichlicher benützt. Zum königlichen Namen Jesu gewinnt die Gemeinde aber nicht

¹⁾ Mark. 1, 14. 15. 21. 22. 38. 39. 2, 2. 4, 1—20. 33. 8, 35. 38. —

²⁾ Mark. 1, 21. 22, 3, 13—15. 6, 7—11. 4, 1—34. 12, 38—40. 13, 1—37.

wegen seiner Gedanken, sondern wegen seiner Werke Zuversicht, an denen sie sieht, dass er durch sein Handeln Gottes allmächtige Gnade offenbart, die von jeder Not befreit. Daran schliesst sich der Passions- und Osterbericht, durch den die Gemeinde erfährt, wie Jesus zu ihrem Herrn geworden ist, wie sie durch den Wunderbericht erfährt, dass er wirklich als der Christus das Kreuz getragen hat.

Da aber der Christusgedanke die absolute Schätzung des Worts Jesu bei sich hat, wie denn auch Markus immer wieder sagt, dass die Arbeit Jesu in der Darbietung des Worts bestand, so wird der Verzicht auf seine Wiederholung nur dann verständlich, wenn Markus die Identität des von Jesus gesagten und des in der Gemeinde vorhandenen Worts voraussetzt. Seine Meinung kann nicht sein, dass der Kirche das Wort, das Jesus verkündigte, unbekannt sei. Die gute Botschaft, für die Jesus Glauben verlangt, ist auch ihr gebracht worden; denn sie ist eins mit der, durch die die Christenheit entstand und die in jeder ihrer Versammlungen zur Aussprache kommt. Ebenso macht das Busswort Jesu seine ausführliche Wiederholung nicht nötig; denn die besonderen jüdischen Sünden, denen sich Jesus im Kampf mit dem Pharisäismus widersetzt, sind nicht mehr das, was die Gemeinde gefährdet, und sie soll nicht dazu verleitet werden, sich über die Judenschaft zu erheben und sich an ihrem Fall zu freuen. Somit ist das Neue, was ihr ein Evangelium zu sagen hat, die Erzählung der von Jesus bewirkten Wunder, durch die er sein königliches Recht offenbart. Durch sie wird die Kreuzigung Jesu zur schweren Schuld der Judenschaft und seine Erhöhung wird durch sie vorbereitet und glaublich gemacht.

Eine solche Darstellung Jesu wurde nur dadurch möglich, dass die messianische Aussage Jesu als der eigentliche Sinn und Inhalt seines Worts betrachtet wird; denn das in der Kirche verkündete Evangelium bestand in der Bezeugung seiner Herrschaft. Dies bestätigt sich auch an der Fassung der Redestoffe. Von den Gnomen, die bei Matthäus zur Bergpredigt gestellt sind, wiederholt Markus nur kleine Sätzchen;¹⁾ dagegen deutet er den Inhalt der Reden, die den

¹⁾ Das einzige Stück, an dem Markus eingehend zeigt, dass Jesus den Pharisäismus schon um deswillen verwarf, was er für Frömmigkeit erklärte, ist der Streit über die Waschung der Hände, 7, 1—16. Dieses

Aposteln ihre Vollmacht und Pflicht beschreiben, wenigstens an, macht erkennbar, wie Jesus durch sein Wirken die Herrschaft Gottes offenbart, und gibt die Ankündigung der neuen Offenbarung Jesu ausführlich. Von den Gleichnissen, durch die Matthäus den Bussruf Jesu an Jerusalem darstellt, gibt Markus einzig das, das seinen Stoff unmittelbar an Jesu Arbeit und Schicksal hat. Den Kampf des Pharisäismus gegen Jesus stellt er so weit dar, als er an der Gnade und Freiheit Jesu entsteht, und parallel damit wird schon aus den Worten des Täufers einzig das den Christus weissagende Wort wiederholt.¹⁾

Der Offenbarung des Christus in seiner gnädigen Macht entspricht auf der Seite der Gemeinde der Glaube. Markus will durch seine Erzählungen erkennbar machen, welches Verhalten Jesus Glauben hiess und wie es entstehe und über alle Hindernisse hinweg zur Vollendung komme. Die das ganze Wort Jesu zusammenfassende Gnome bezeichnet nicht nur die Busse, sondern auch den durch die gute Botschaft begründeten Glauben als das, was Jesus begehrt, und an den Trägern des Gichtbrüchigen, an der blutflüssigen Frau, an Jairus und dem Vater des mondsüchtigen Knaben wird gezeigt, wie Jesus die seine Hilfe Suchenden zum Glauben anleitete. An den Jüngern wird ihre Unfähigkeit zum Glauben mit starken Worten als das bezeichnet, was sie von Jesus schied. Demselben Ziel dient das neue Gleichnis bei der Darstellung der göttlichen Herrschaft, das der ganzen Rede eine von Matthäus abweichende Färbung gibt; sie bringt nur die Ruhe Jesu zum Ausdruck, mit der er die Vollendung seines Werks erwartet und die er auch den Jüngern gibt. So begründet Jesus in ihnen den Glauben.²⁾

Stück hatte für die erste Gemeinde grosse praktische Wichtigkeit, weil es den Reinheitsgedanken Jesu ausspricht, und auch hier fehlen die Worte über den Schaden, den der Pharisäismus der Judenschaft antut.

¹⁾ Dabei gab Markus auch dem Gedanken Einfluss auf die Gestaltung des Texts, dass Jesu Worte aus dem konkreten Zustand der palästinensischen Judenschaft entstehen und deshalb für die Späteren nicht ohne Erläuterung verständlich und ausführbar sind; vgl. Mark. 3, 4 mit Matth. 12, 11. 12; Mark. 2, 27 mit Matth. 12, 5. 6; Mark. 7, 15. 18. 19 mit Matth. 15, 11; Mark. 10, 2 mit Matth. 19, 3; Mark. 7, 24—30 mit Matth. 15, 21—28. 8, 5—13. Der griechische Gedanke, dass sich in Jesu Wort eine zeitlose Weisheit offenbare, die zu seiner Geschichte in keiner Beziehung stehe, fehlt noch ganz. — ²⁾ Mark. 1, 15. 2, 2—5. 5, 30—34. 5, 35. 36. 9, 20—24. 6, 52. 8, 17. 4, 26—29.

2.

Die Beziehungen des Evangeliums zur griechischen Kirche.

Die Begründung des Christusnamens auf die allen sich darbietende Macht der Gnade, der als die Frömmigkeit der Gemeinde der Glaube entspricht, gibt uns dasjenige Evangelium, durch das die griechische Kirche entstand. Demgemäss ist Jesu Geschichte bei Markus von der Geschichte Israels abgelöst. Er erzählt sie für sich als ein abgeschlossenes Ganzes. Jesu Werk hat seinen Grund in der Sohnschaft Gottes, die bei seiner Taufe offenbar wird, und sein Ziel in seiner Herrschaft, die mit seiner Wiederkunft eintritt. Die Verwerfung Israels wird gleich in der ersten Rede Jesu, die Markus gibt, in der Beschreibung des göttlichen Reichs, als vollzogen beschrieben.¹⁾ Nur so kann der Bericht ohne jede Angabe über Jesu Geburt und Jugend beginnen, während ein Erzähler, der Jesus als Israeliten beschreibt, irgendwie angeben wird, welchen Platz ihm seine Geburt in Israel gab. Die Gemeinde, für die Markus schreibt, weiss genug, wenn sie erfährt, wodurch er als der Sohn Gottes erwiesen ward.

Ein Gegensatz gegen das Judentum und die Schrift liegt nicht vor. Der Zusammenhang der Sendung Jesu mit der früheren göttlichen Offenbarung wird im Eingang dadurch sichtbar gemacht, dass das Werk des Täufers als die Erfüllung der von ihm redenden Weissagung bezeichnet ist. Demgemäss stehen Mose und Elia bei Jesus während seiner Verklärung und der Gehorsam, den Jesus im Leiden der Schrift erweist, kommt zur deutlichen Darstellung.²⁾ Da aber die griechische Kirche durch den Konflikt der Geschichte Jesu mit der jüdischen Erwartung nicht mehr erschüttert wird, so hat für sie auch der Nachweis ihrer Übereinstimmung mit der Schrift nicht dasselbe Gewicht wie für die jüdische Christenheit. Dem Glauben wird sein Grund in dem gezeigt, was Jesus tat. Den Gedanken, dass die universale Kirche das Ziel Jesu gewesen sei, behandelt Markus als gewiss, ohne dass er einer besonderen Begründung bedarf. Er ist nicht mit dem Bewusstsein zu belasten, er trage dadurch, dass er Jesus den Griechen als für sie gekommen darstellt, in die Geschichte Jesu ein ihm fremdes Ziel hinein. Der Universa-

¹⁾ Mark. 4, 11. 12. — ²⁾ Mark. 1, 2. 3. 9, 4. 13. 14, 21. 27. 49. 15, 28.

lismus der Verkündigung Jesu haftet für Markus am Christusgedanken unmittelbar. Gegen alle gnostischen Einflüsse ist seine Darstellung Jesu ganz verschlossen. Über Jesu Umgang mit Gott, der ihm die Sohnschaft gewährt, und über die Weise, wie er jetzt seine Herrschaft an der Gemeinde vollzieht, gibt kein Bericht über Jesus weniger Aufschluss als der seine. Nur dadurch unterscheidet er sich von der ersten Gestalt der Überlieferung, dass er der Phantasie, die ein vorstellbares, eindrucksvolles Bild der Vorgänge begehrt, mehr als Matthäus entgegenkommt. In der griechischen Kirche wurde das Buch nicht mehr als Hilfsmittel für das Gedächtnis verfasst, sondern wird selbst zum Grund der in der Kirche sich forterhaltenden Überlieferung. Das machte für die Erzählungen eine eindrucksvolle, verständliche Fassung wünschenswert.

Was Markus von Matthäus unterscheidet, die Zusammenfassung des Worts Jesu in sein Selbstzeugnis, die Verkürzung des mit der jüdischen Sünde ringenden Worts, die Zurückstellung der Gleichnisse, die Beziehung der Wirksamkeit Jesu auf die Begründung des Glaubens, das abgeschlossene Verwerfungsurteil über die Judenschaft, der Jesus unmittelbar zugeschriebene Universalismus, all dies verbindet ihn mit Johannes. Johannes verwendet diese Überzeugungen in der Darstellung Jesu kühner und selbständiger als Markus, der die ihm gegebenen Stoffe wiederholt. Sie beweisen aber weder bei Markus noch bei Johannes, dass der Evangelist nicht aus der palästinensischen Gemeinde hervorgegangen sei; wohl aber wird die Beobachtung der Vorgänge, die beim Übergang der Predigt zu den Griechen die Darstellung Jesu beeinflusst haben, durch die Übereinstimmung der beiden Texte gesichert und verschärft.

II.

Der von Lukas benützte Erzähler.

1.

Die Gnade des Christus.

Da die Stücke, die Lukas mit dem Text des Markus verband, ohne sie aus Matthäus zu schöpfen, in ihrer Sprache

und in ihren Motiven miteinander in einem deutlichen Zusammenhang stehen, so wird uns durch sie ein Evangelist bekannt, den Lukas ebenso wie Markus schätzte und dem er vor Matthäus einen deutlichen Vorzug gab.¹⁾ Der Charakter des Texts sichert seine Herkunft aus der palästinensischen Gemeinde.

Dieser Erzähler machte aus der Vollkommenheit der Vergebung, die Jesus den Verschuldeten gibt, einen Hauptpunkt seiner Darstellung. Die Jesus salbende Frau erhält die Vergebung und das Gleichnis von den beiden Schuldnern formuliert den Grundsatz, nach dem Jesus sie gewährt. Die Fürbitte Jesu für Israel wird am Feigenbaum dargestellt und durch den Hirten und durch die beiden Söhne bekommt sein versöhnendes Wirken eine reiche Beschreibung. Der reuige Zöllner erhält die Rechtfertigung und Zachäus bringt Jesus das Heil. Ein besonderer Spruch stellt die Grösse der Vergebung dar, die der verleugnende Petrus empfängt, und am Kreuz öffnet Jesus dem mit ihm Gekreuzigten das Paradies, worauf der Osterbericht den Jüngern den Auftrag gibt, bei allen Völkern die Busse zur Vergebung der Sünden zu verkünden.²⁾

Diese Stoffe lassen sich nicht als freie Bildungen des Lukas deuten, die seinen von Paulus bestimmten Glaubensstand darstellen sollen. Ein Glaube, der sich seinen Stoff in freier Dichtung selbst herstellt, wäre eine solche Entstellung des Paulinismus, dass dieser Name dann für Lukas nicht mehr verwendbar wäre. Diese Stoffe sind aber durch ihre Form und ihren Inhalt mit den andern Stücken verbunden, die nicht aus den besonderen Interessen der Paulinischen Frömmigkeit ableitbar sind. Die Darstellung des Verkehrs Jesu mit der Sünderin gehört in die Polemik Jesu gegen die Pharisäer und verwendet den palästinensischen

¹⁾ Luk. 1, 5—2, 52. 3, 10—14. 23—38. 4, 16—30. 5, 1—11. 6, 20—38. 7, 1—6. 11—16. 36—50. 8, 1—3. 9, 51—56. 61. 62. 10, 1—12. 17—20. 25—42. 11, 1—8. 27. 28. 39—54. 12, 13—21. 32—38. 47—50. 54—59. 13, 1—17. 28—27. 31—33. Kap. 14. Kap. 15. 16, 1—12. 14—16. 19—31. 17, 1—23. 18, 1—14. 19, 1—28. 39—44. 21, 20—28. 22, 13—19 a. 24—38. 47. 48. 61. 66—70. 23, 1—12. 27—31. 34. 39—43. 46. 24, 4—53. Unbestimmbar ist nicht selten die Abgrenzung dieses Texts gegen Matthäus. —

²⁾ Luk. 7, 36—50. 13, 6—9. Kp. 15. 18, 9—14. 19, 1—10. 22, 31—34. 61. 23, 42. 43. 24, 47. Vgl. die Verkündigung der Vergebung in Nazareth, 4, 16—19, und ihre Gewährung an Petrus, 5, 8.

Gegensatz zwischen den Gerechten, die nur wenige Sünden haben, und den Gefallenen, die viele haben. Die Parabel vom Feigenbaum ist mit dem Busswort Jesu, das durch die Hinrichtung der Galiläer veranlasst ist, verbunden; dieses hat einen starken Lokaltou. Der Hirt und die ihren Groschen suchende Frau, ebenso die beiden Söhne gehören wieder in den Kampf Jesu gegen den Pharisäismus und teilen die Gemeinde in Gefallene und Gerechte, die die Umkehr nicht bedürfen. Die Darstellung des Gerechten ist hier, ohne dass das absolute Urteil Jesu geschädigt würde, für den Pharisäismus so freundlich und so bereit, seinen Vorzug anzuerkennen, dass die Bildung dieses Stücks abseits von der Berührung mit dem Pharisäismus im Bereich der griechischen Kirche unglaublich wird. Die beiden Beter, die Jesus als Beispiel für Gottes Verurteilen und Rechtfertigen benützt, stehen formell neben den andern frei gebildeten Beispielen, an denen dieser Erzähler die Urteile Jesu verdeutlicht.¹⁾ Die um die Passionsgeschichte des Markus gelegten neuen Stücke schliessen sich fast vollständig zu einem eigenen Bericht zusammen, der durch die starke Betonung des Anteils ausgezeichnet ist, den Jesus am Geschick Jerusalems nimmt. Dem Fall der heiligen Stadt und Israels steht die Rettung einzelner gegenüber, und zwar solcher, die in besonderem Mass verschuldet sind. Zudem betont das Stück über Zachäus kräftig den Wert der Zugehörigkeit zu Israel, da Jesus an ihm zeigt, was einem Sohn Abrahams gegeben wird, und die Verheissung an den Schächer verwendet den Begriff Paradies, den eine reiche Überlieferung als palästinensisch sichert. Hier wiederholt Lukas ihm überliefertes Gut und sein Paulinismus hat auf dasselbe nur so Einfluss, dass er ihm den unvergänglichen Wert dieser Stücke für die ganze Kirche sichtbar macht.

Sie stehen im Lukanischen Bericht an der Stelle, die ihnen ursprünglich zukommt; denn sie bilden das abschliessende Glied des Bussrufs Jesu, der nie anders gemeint war als so, dass er dem Schuldigen die Rückkehr zu Gott anbot. Sie belegen die bedeutsame Tatsache, dass sich die Ausrichtung des Bussrufs als Evangelium in der palästinensischen Gemeinde unverletzt erhalten hat. Neben dem knappen Ernst

¹⁾ Der Samariter Luk. 10, 30—37; der reiche Bauer 12, 16—20; der Ökonom 16, 1—9; der harte Reiche 16, 19—31.

des Matthäus und der abgeschlossenen Verurteilung Israels bei Markus und Johannes ist das Zeugnis dieses Berichts in dieser Hinsicht wertvoll.¹⁾

Den Kampf, den Jesus durch sein Busswort mit der Judenschaft führt, hat dieser Erzähler nicht verdunkelt; er bringt ihn sowohl in den Darstellungen der Gnade Jesu als in eigenen Abschnitten ans Licht. Er hat die den Pharisäismus und das Rabbinat richtenden Worte Jesu in eigener Form, zerbricht mit dem Gleichnis von den vergebens geladenen Gästen die sichere Zuversicht der Pharisäer, der er auch die Weissagung der Wiederkunft Jesu entgegenstellt.²⁾ Damit ist parallel, dass das nationale Ziel Jesu, sein Ringen um Israel, für diesen Erzähler unvergessliche Wichtigkeit besitzt. Die Geburtsgeschichte gibt die messianische Hoffnung in der nationalen Fassung. Jesus erhält durch das Geschlechtsregister seinen Ort in Israel, und wenn es auch bis auf Adam, den Sohn Gottes, zurückgeführt ist, so ist doch der Zusammenhang Jesu mit Adam dadurch vermittelt, dass er Sohn Abrahams und Davids ist. Die Bedrohung und Verurteilung des Volks kommt in selbständigen Stücken zur Darstellung. Beim Einzug Jesu in Jerusalem, bei der Verkündigung seiner Parusie und bei seinem letzten Ausgang aus der Stadt weissagt und beklagt er ihren Untergang.³⁾ Darin liegt eine wertvolle Bestätigung der an Matthäus zu beobachtenden religiösen Haltung. Denn der Wille Jesu, Israel als Volk zu retten, tritt auch hier nicht als Gegensatz gegen den Universalismus auf. Dieser ergibt sich daraus, dass Jesu Werk bei der Unbussfertigkeit Israels in der Berufung der einzelnen besteht, und er kommt wie bei Matthäus im Schlusstück des Berichts ausdrücklich zur Darstellung; denn an Jesu Arbeit für Israel bis zum Kreuz schliesst sich die Sendung der Jünger an die Völker durch den Auf-
erstandenen an.⁴⁾

2.

Das Liebesgebot Jesu.

Eine zweite Reihe der von Lukas erhaltenen Stücke gibt der Warnung Jesu vor dem Reichtum eine besonders

¹⁾ Die Angaben über die Predigt des Petrus in Jerusalem Apostg. 1—12 bestätigen die am evangelischen Bericht erkennbare Tatsache. — ²⁾ Luk. 11, 37—52. 14, 15—24. 17, 20. 21. — ³⁾ Luk. 19, 41—44. 21, 20—24. 23, 27—31. — ⁴⁾ Luk. 24, 47.

eindrucksvolle Fassung. Schon der Täufer verlangt von denen, die Überfluss haben, die Entsagung zugunsten derer, die entbehren. Die Bergpredigt beginnt mit der Verheissung für die Armen und dem Wehe gegen die Reichen. Vor der Parallele zu Matth. 6, die zum Teil von Matthäus unabhängig ist, steht das Strafwort gegen den, der sich mit Jesu Hilfe sein Erbe verschaffen will, und die Erzählung vom reichen Bauern. Ein Gleichnispaar stellt die Folgen der richtigen und unrichtigen Verwendung des Besitzes eindrücklich dar. Jesus bezeichnet die Armen als die richtigen Gäste beim festlichen Mahl. Zachäus macht sich von seinem Vermögen frei und noch die letzten Worte Jesu weisen darauf zurück, dass er die Jünger als die vollständig Armen ausgesendet hat.¹⁾

Diese Gruppe lässt sich nicht von derjenigen trennen, die die Gnade Jesu beschreibt. Das kleine Gespräch, das als Einleitung vor der Rede gegen die Sorge steht, hat in den anderen Stücken mehrere Parallelen.²⁾ Der reiche Bauer, der Ökonom und der harte Reiche dienen in derselben Weise als Beispiele für den Satz Jesu wie der Samariter und der gerechtfertigte Zöllner. Der Rückblick auf die sorglose Armut der Jünger steht dem an Petrus gerichteten Wort so nahe, dass eine Verteilung auf verschiedene Quellen unwahrscheinlich ist, und der Bericht über Zachäus vereint die Darstellung der Gnade Jesu mit der Befreiung vom Besitz. Das wird dadurch bestätigt, dass hier die Bergpredigt, die mit der Seligpreisung der Armen, weil sie arm sind, und mit der Verwerfung der Reichen, weil sie reich sind, beginnt, nichts als das Liebesgebot enthält, das wie bei Matthäus von jeder Beschränkung befreit ist. Die Verkündigung der göttlichen Gnade und die Verpflichtung der Jünger zur Liebe sind aber nicht voneinander trennbar. Der Kampf gegen die populäre Schätzung des Besitzes gilt somit diesem Erzähler als ein Hauptstück des Evangeliums und der Gehorsam gegen Jesu Wort in diesem Punkt als ein wesentliches Merkmal der Christenheit. Das passt zu den andern Anzeichen, die auf die Herkunft des Berichts aus der palästinensischen Kirche führen, weil wir auch durch Matthäus und Jakobus wissen,

¹⁾ Luk. 3, 11. 6, 20. 24. 12, 13—21. 16, 1—9. 19—31. 14, 12—14. 19, 8. 22, 35, vgl. 10, 4. — ²⁾ Zu Luk. 12, 13. 14 vgl. 10, 25—29. 11, 1. 27. 28. 45. 13, 1. 23. 31. 14, 15. 17, 5. 20.

dass die palästinensische Kirche dem Bussruf bleibend den Sinn gab, dass sich die Gemeinde Jesu von Israel dadurch unterscheiden müsse, dass sie sich gegen die am Besitz entstehende Gottlosigkeit schützt.

Der Zusammenhang der Urteile Jesu über den Reichtum mit seinem Liebesgebot wird von diesem Erzähler nicht verkannt. Die Sprüche des Täufers machen nicht den Besitz von Speise und Kleidern zur Sünde, sondern die Art, wie der Besitzende sie ausschliesslich für sich selbst braucht. Es folgt ja die Zurücksendung der Zöllner und Söldner in ihren Beruf mit der Forderung, dass sie ihn gerecht ausführen. Aszeten, die Zöllnern in der Ausübung ihres Berufs den Anteil an Gottes Herrschaft verhiessen, gab es nicht. Die Einleitung zur Bergpredigt behandelt die Armut nicht als Tugend, sondern als Not, da sie die Armut neben das Weinen, Geschmäht- und Gehasstsein setzt. Sie gilt als die den Jüngern auferlegte Last, nicht als die von ihnen erwählte Vollkommenheit. Deshalb erhält sie die Verheissung, weil die Not die Hilfe begründet und das Leiden das göttliche Erbarmen weckt. Die dem Armen gegebene Verheissung hat nicht die Absicht, ihm zu ersparen, dass er sich mit seiner Liebe und seinem Gehorsam zu Gott wende, da er ja schon an seiner Armut die Verbürgung des Heils habe; so wäre das ganze Wort Jesu, das uns dieser Erzähler gibt, weggeworfen und alles vernichtet, was er uns über die persönliche, innerliche Unterwerfung des Menschen unter Gott sagt. In der Beschreibung des gewinnsüchtigen Bauern ist die egoistische Sucht, die alles nur für sich ansammelt, plastisch dargestellt und dasselbe geschieht durch den Widerspruch Jesu gegen die übliche Weise, sich Gäste zu laden. Parallel damit ist im Gleichnispaar über den Segen und Unsegen des Reichtums die Verwendung des Besitzes der alles bestimmende Punkt. Geben oder nicht geben, für sich selbst haben oder für andere brauchen, das ist der die Parabeln formende Gegensatz. Auch hier ist die Armut als Not, nicht als Tugend, der Reichtum als Trost und Glück,¹⁾ nicht als Sünde gewertet. Aus dem Glück entsteht das Unheil dann, wenn es die selbstische Verhärtung wirkt. Das wird dadurch bestätigt, dass die Regel, die die rechte Schätzung des Besitzes lehrt, schon bei Mose und den Pro-

¹⁾ Luk. 6, 24.

pheten stehen soll. Dort las aber die Christenheit nicht aszetische Regeln, sondern das Liebesgebot.¹⁾

Der affektvollen, kühnen Verherrlichung der Entsagung, in der die Liebe ihre Kraft bewährt, entspricht es, dass dieser Erzähler in seiner Fassung der Bergpredigt die Liebe noch stärker, als es Matthäus tut, zum zentralen Gebot Jesu macht. Denn er stellt, ohne den Gegensatz gegen die Überlieferung sichtbar zu machen, nur positiv dar, was die Liebe tut, verweilt nicht bei dem, was Sünde ist, und leitet in den Schlussworten der Rede auch die lehrende Wirksamkeit der Jünger aus der Liebesregel ab.²⁾ Ebenso ist in die Darstellung der Liebe am Samariter und am Knecht, der durch seine Arbeit auf dem Feld nicht vom Dienst entbunden ist, sondern nun erst noch seinen Herrn bedient, ein kräftiger Affekt gelegt. Die Unermüdlichkeit der Liebe und die Unvollendbarkeit ihres Dienstes, dass ihr die Arbeit, die sie tat, nie genügt, bekommt durch das Urteil »unnütze Knechte« einen starken Ausdruck. Dasselbe gilt von der Gnome, die die absolute Art der Liebe durch die Verpflichtung verdeutlicht, die nächsten Angehörigen und die eigne Seele zu hassen, da sie ihre Wahrheit dadurch bewährt, dass sie jedes andere Band zu sprengen vermag.³⁾

Mehr als Matthäus bemüht sich dieser Erzähler, der Gemeinde die positiven Ziele deutlich zu machen, auf die Jesus ihre Arbeit wendet. Er beschäftigt sie nicht nur mit der Abwehr des Bösen, sondern beschreibt ihr das Gute, auf dem Jesu Wohlgefallen ruht. Daher hatte das Beispiel für ihn eine grössere Bedeutung als für die andern Erzähler. Dafür, wie man nach der Regel der Liebe am Nächsten handelt, ist der eine Samariter das Beispiel und der andre dafür, wie man Jesus für seine Hilfe danken soll. Als ein Beispiel der Reue sind die Sünderin, Zachäus und der im Tempel betende Zöllner beschrieben und als ein Beispiel des Glaubens Maria von Bethanien. Aber der Gegensatz der evangelischen Überlieferung gegen die gesetzliche Regelung des Handelns wird dadurch nicht durchbrochen. Der Erzähler gibt dem Willen Jesu im einzelnen Fall die

¹⁾ Luk. 16, 29. — ²⁾ Luk. 6, 39–45. Es bleibt fraglich, wie weit die Verknüpfung dieser Gnomen mit dem Liebesgebot schon durch den Gewährsmann des Lukas vollzogen war. — ³⁾ Luk. 17, 7–10. 14, 26.

volle Deutlichkeit, hält aber fest, dass sich die Arbeit der Liebe nicht durch eine Gesetzgebung umgrenzen lässt.

Nicht nur in den Sätzen über die Liebe, sondern im ganzen Bericht kommt ein starker Affekt zum Ausdruck. Weinend kommt Jesus nach Jerusalem und die Ansprache an die Frauen, als er die Stadt mit dem Kreuz beladen verlässt, ist mit dem höchsten Pathos gefüllt. Dem Gebet in Gethsemane gibt dieser Erzähler die Merkmale eines heissen Kampfs. Die Seligpreisungen der Bergpredigt sind durch die Beigabe des Wehe in ihrem Affekt beträchtlich gesteigert und der Glückwunsch für die heimgekehrten Jünger ist tief bewegt. In der Darstellung der reuigen Sünderin, in der Begegnung Jesu mit der weinenden Witwe, im Blick, den Jesus dem sündigenden Petrus gibt, in der Bitte des Schächers liegen Kräfte, die das Empfinden ergreifen, die dem Erzähler nicht unbewusst bleiben, auf die er vielmehr rechnet. Auf die Weihnachtsgeschichte legt er den hellen Ton der vollen Freude und die ihm gehörende Ostergeschichte, die beiden Jünger von Emmaus, erhält dieselbe Färbung. Die Tiefe der Vorgänge wird auch dadurch hervorgehoben, dass an den Anteil der jenseitigen Mächte erinnert wird: jetzt freuen sich die Engel im Himmel; der Satan fiel wie ein Blitz aus dem Himmel; er hat Petrus verklagt und Judas zu seinem Werkzeug gemacht.¹⁾

Das unterscheidet diesen Erzähler von allen andern Typen des evangelischen Berichts, von Matthäus, wo der auf den Gehorsam gerichtete Wille alle andern inneren Vorgänge unter sich hält, von Johannes, wo die ganze Aufmerksamkeit auf den Glauben gerichtet ist, auch vom Bestreben des Markus, dem Leser vorstellbare, farbenreiche Bilder zu bieten. Der Unterschied reicht doch wohl über die seelische Art des Erzählers hinaus in das religiöse Verhalten der Gemeinde zurück, in der er steht und für die er schreibt. An der Grösse der Aufgaben, die ihr mit der Abwehr des Bösen und der Vollendung der Liebe gestellt sind, entstehen starke Affekte. Wenn sie kräftig einsetzen, helfen sie zur Erreichung des christlichen Ziels. In der feierlichen Ruhe der andern Texte stellt sich der christliche Wille als der Besitz dar, den die Gemeinde hat; sie weiss, was sie will, und will es mit vollendeter Entschiedenheit.

¹⁾ Luk. 15, 7. 10. 10, 18. 22, 31. 3.

Aber das ergibt nicht einen ruhenden Besitz; er will er-rungen sein und entsteht aus dem heissen Schmerz im An-blick der jüdischen Sünde und aus der tiefen Freude in der Wahrnehmung der göttlichen Gnade.

Von einer Spannung zwischen der Liebe und dem Glau-ben weiss der Bericht nichts. Am einen Samariter zeigt er, wie man das Liebesgebot tut, am andern, wie Jesu Hilfe ihren Empfänger zum Dank und damit auch zum Glauben führt. Nach der Darstellung des Diensts, den der Nächste empfangen soll, am Samariter wird in wohl überlegter Rei-henfolge an Maria gezeigt, was Jesus für sich vom Jünger verlangt, nicht, dass er ihn bediene, sondern, dass er sein Wort höre. Der Satz über die Unermüdlichkeit der Liebe steht neben der unbegrenzten Verheissung für den Glauben, da die Zerstörung des Glaubens und die der Liebe durch denselben Vorgang eintreten, nämlich dadurch, dass die Jünger ihren Blick auf ihr eignes Verhalten wenden und in diesem die Ursache suchen, die ihnen die göttliche Gabe verschaffen soll.¹⁾ Wenn sie die Grösse ihres Glaubens messen und mit Angst auf seine Kleinheit sehen, dann ha-ben sie den Glauben verloren; wenn sie bewundernd ihr Werk messen und aus seiner Grösse das Recht ableiten, nun den Dienst aufzugeben, und auf ihre Arbeit den An-spruch an Genuss und Seligkeit stellen, so haben sie die Liebe zerstört. Da die Liebe den Willen vom eignen Interesse befreit, einigt sie sich mit dem Vertrauen, das vom Christus den Reichtum der göttlichen Gabe erwartet, ohne Stützung auf die eigne Leistung um deswillen, weil er gnädig ist. Daher würdigt dieser Erzähler auch das Gewicht der Tat-sache, dass Jesus für sich keine Bewunderung begehrt, son-derm die, die sie ihm erweisen, auf das göttliche Wort ver-weist. Nicht, wer ihn bedient, sondern wer nach seinem Wort verlangt, hat sein Lob.²⁾ Der innere Gegensatz zwi-schen der die Grösse Jesu feiernden Bewunderung und dem zu seiner Gnade gewendeten Glauben war diesem Erzäh-ler klar.

In seinen theoretischen Zielen geht dieser Bericht nicht über Matthäus hinaus. Der Präexistenzgedanke wird nur angedeutet, nicht entfaltet.³⁾ Die Beziehung der Arbeit Jesu auf Israel steht neben dem universalen Amt seiner Jünger,

¹⁾ Luk. 17, 5—10. — ²⁾ Luk. 11, 27. 28. 10, 38—42. — ³⁾ Luk. 1, 78.

ohne dass der Erzähler urteilt, es sei hier eine theoretische Vermittlung nötig, damit sich die beiden Ziele nicht stören. Die konkrete Art der Lehrarbeit Jesu wird nicht als Schwierigkeit empfunden, vielmehr durch die Gespräche, mit denen dieser Bericht die Sentenzen Jesu gern einleitet, besonders deutlich hervorgehoben. Er lässt Jesus dann reden, wenn ihn ein Anlass zum Wort beruft, und so, wie es diesem Anlass entspricht. Da sich die Gleichartigkeit dieser Darstellung Jesu mit der von Matthäus gegebenen nicht auf eine literarische Abhängigkeit zurückführen lässt,¹⁾ so haben wir an der Gemeinsamkeit zwischen beiden die Wirkung der Gemeinde vor Augen, die aus der Geschichte Jesu eben diese Vorgänge heraushob und an ihr einheitliche Denk- und Willensformen als ihren gemeinsamen Besitz gewann. Gleichzeitig macht sich in der Verschiedenheit der Berichte die innere Freiheit der Gemeinde sichtbar; sie schuf kein Lehrgesetz, das feststellte, welche Worte Jesu und welche Ereignisse aus seiner Geschichte sie wissen müsse. So hoch sie die Erinnerungen an Jesus schätzt: die Unterscheidung der göttlichen Botschaft, die die Berufung zu Gott gewährt, von der geschichtlichen Unterweisung über Jesus steht in Kraft.

III.

Lukas.

Für das geschichtliche Bild ist es ein grosser Vorteil, dass wir an Lukas einen Pauliner kennen, an dem wir wahrnehmen können, was aus den Gefährten des Paulus durch ihren Verkehr mit ihm geworden ist.

¹⁾ Die Geburtsgeschichte, das Geschlechtsregister, die Darstellung der Berufung der vier ersten Jünger, die Fassung des Unser Vater, wohl auch der Abendmahlsbericht, sodann die Ostergeschichte mit der Erscheinung Jesu vor den Zwölf in Jerusalem treten zu Matthäus nicht nur ergänzend hinzu, sondern kreuzen sich mit seinen Angaben; jedenfalls sind die Verbindungen mit dem, was Matthäus gibt, nicht sichtbar gemacht.

1.

Der Paulinismus des Lukas.

a) Das Werk des Paulus.

Näherte sich der Lukanische Bericht einer Gleichstellung des Paulus mit Jesus, so wäre damit seine Unechtheit bewiesen, weil damit alle Überzeugungen verleugnet wären, die Paulus bestimmt haben und von denen wir annehmen müssen, dass er sie in seinen Gefährten unerschütterlich befestigte. Die Botschaft der Apostel besteht aber bei Lukas in der Bezeugung der Herrschaft Jesu und er bringt dies schon in der Form seines Berichts zur Anschauung. Der erste Bericht gilt Jesus allein, der sich von seiner Geburt an bis zu seiner Auferstehung und Erhebung in den Himmel als den Sohn Gottes offenbart. Sein Wort soll die Gemeinde so kennen, wie er es gesagt hat. Dann folgt nicht sofort der Bericht über Paulus, sondern zuerst der über Petrus und die neben ihm stehenden ersten Jünger Jesu. Auch von ihnen sagt Lukas nachdrücklich, dass ihre ganze Arbeit durch das Wort geschah, und legt uns seinen Inhalt vor; dazu dienen hier aber nicht Spruchreihen, durch die die Worte des Petrus und Paulus der Kirche übergeben würden, sondern von Lukas geformte Reden. Dass wir im Evangelium keine von Lukas entworfenen Reden Jesu und in der Apostelgeschichte keine Sprüche des Petrus und Paulus lesen, die zu den Sentenzen des Evangeliums eine Parallele bildeten, das beruht auf der Verschiedenheit des religiösen Verhältnisses, in dem Lukas zu Jesus und zu den Aposteln steht.

Zu Paulus steht Lukas in einem religiösen Verhältnis, da er ihn als den Boten Gottes beschreibt, durch dessen Werk sich Gott offenbart. Der Bericht wird daher nicht zur Biographie des Paulus, auch nicht zur Schilderung seiner Wirksamkeit in einzelnen ausgewählten Bildern, sondern es ist hier von dem die Rede, was der Christus angeordnet habe, wie er sich mächtig erwiesen und Paulus in seinem Dienst gebraucht und durch ihn die Kirche gesammelt habe. Lukas sieht die Bedeutung des Paulus darin, dass er die, zu denen er kommt, zu Gott beruft, so dass sie durch die Annahme seines Worts Gottes Gnade empfangen.¹⁾ Damit bewährt er sich als einen echten Pauliner; denn durch

¹⁾ Apostg. 13, 43. 46—48. 14, 15. 27. 16, 14. 20, 21. 26, 18.

diesen Gedanken besass Paulus sein Amtsbewusstsein, das bei Lukas unverkürzt zur Darstellung kommt. Sein Paulus legt allen, sowohl Israel als den Griechen, die Entscheidung vor, ob sie sich zu Gott wenden. Nehmen sie seinen Ruf an, so sind sie geheiligt und gerettet; widersetzen sie sich dem Apostel, so haben sie sich Gott widersetzt.¹⁾ Darum macht Lukas die Zeichen auch im Bericht über die Apostel zu einem Hauptstück der Erzählung, da sie zeigen, dass der Herr für Paulus eintritt und durch seine mächtigen Wirkungen sein Wort unterstützt. Nicht von Wundern, die die Kirche vollbringt, einzig von solchen, die die Apostel tun, redet er. Das Wunder gehört für ihn zum apostolischen Amt.

Damit war gegeben, dass Lukas Paulus nicht als den Helden darstellt, für dessen Grösse er um Bewunderung wirbt. Das hat Paulus mit absolutem Ernst bei seinen Gefährten verhindert und an Lukas wird sichtbar, dass er das vollständig erreicht hat. In der Darstellung des Paulus kommt zwar eine lebhaft empfundene Grösse zum Ausdruck; sie bleibt aber völlig unter den Gedanken gestellt, dass das Werk des Paulus Dienst sei, ausgeführt nach dem Willen und der Kraft des Herrn. Darum wird absichtlich die Abhängigkeit des Paulus von der über ihm stehenden göttlichen Leitung sichtbar gemacht. Er kann sich seine Arbeit nicht selber wählen; er ist der im Geist Gebundene, dessen Ruhm darin besteht, dass er gehorcht.²⁾ Der Ausschluss der im Begriff »Held« zusammengefassten Gedanken kam nur durch einen beharrlichen und harten Kampf mit der griechischen Denkweise zustande. Es ist eine grosse Sache, dass sich Lukas, obwohl er aus der griechischen Kirche stammt und mit griechischer Literatur Fühlung hat, von der Tendenz, in Paulus den Menschen zu verherrlichen, frei gehalten hat.

Er verehrt Paulus auch nicht als den grossen Denker. Lukas hat den Widerspruch des Paulus gegen den griechischen Intellektualismus ganz verstanden und durch seine Darstellung sichtbar gemacht. Er sucht die Bedeutung des Paulus nicht darin, dass er der Kirche neue und tiefe Erkenntnisse vermittelt habe. Sein Wort hat, wie das der andern Apostel, seine Grösse darin, dass es den Hörern die

¹⁾ Geheiligt: Apostg. 20, 32. 26, 18. Gerettet: 16, 31. 13, 26. 28, 28.
 — ²⁾ Apostg. 13, 2. 16, 6—11. 18, 9. 10. 20. 21. 23, 11. 27, 23. 24.

Botschaft Gottes sagt. Die Unterscheidung des Paulus zwischen dem Evangelium und der Lehre steht bei Lukas in Kraft. Er weist auch auf die Unterschiede, die in der Lehre zwischen den Aposteln bestanden, dadurch hin, dass er die Freiheit der Gemeinden vom Gesetz als das Werk des Paulus bezeichnet und die von ihm abweichende Haltung des Jakobus und der Jerusalemiten nicht verhüllt.¹⁾ Den Rechtfertigungssatz gibt er in der Paulinischen Rede vor einer jüdischen Gemeinde als die für Paulus bezeichnende Fassung der christlichen Botschaft, mit der er die Gabe des Christus im Unterschied von der jüdischen Frömmigkeit darstellt.²⁾ Aber der Zweck des Berichts liegt nicht darin, dem Leser eine Paulinische Theologie vorzulegen, in deren Entdeckung und Verbreitung die Leistung des Paulus bestände. Nicht die besondern Erkenntnisse der einzelnen Apostel, sondern den überall gleichen, tatsächlichen Inhalt ihrer Botschaft hat er als das bezeichnet, wodurch die Kirche entstanden sei. Schon in der Form des Buchs zeigt es sich, dass Lukas Paulus nicht als Denker auffasst und darstellt. Eine solche Darstellung hätte die Briefe des Paulus zu ihrer wichtigsten Quelle gemacht, während bei Lukas keine Benützung der Briefe sichtbar wird.³⁾ Er hat seinen Bericht über Jesus in anderer Weise hergestellt als den über Paulus. Für den Bericht über den Herrn sind ihm die geschriebenen Evangelien unentbehrlich; die Briefe des Paulus sind dagegen auch für den Kreis seiner Mitarbeiter noch nicht in dem Sinn Kanon, dass sie ihre Mitteilungen über ihn aus ihnen schöpften und sie bei der Wiederholung seines Worts zitierten.

Nicht als den Denker, der Erkenntnis gewinnt, sondern als den Arbeiter, der im Dienst Gottes das Werk tut, durch das sich Gottes Gnade der Menschheit gibt, stellt Lukas Paulus dar, und damit ist er mit dem Ziel des Paulus eins. Er beschreibt ihn als den weisen Baumeister, der für Gottes Bau den Grund legte, und im Blick auf das Werk, das er im Dienst des Christus tat, wird er mit Petrus gleichgestellt und in gewissem Sinn über ihn gesetzt, da der Bericht Petrus verlässt und von ihm zu Paulus vorwärtsgeht, so dass das, was durch Petrus in Jerusalem begonnen war, im Werk des Paulus die Fortsetzung und Vollendung be-

¹⁾ Apostg. 15. 21, 18—25. — ²⁾ Apostg. 13, 38. 39. — ³⁾ Einzig Apostg. 9, 25 berührt sich wörtlich mit einer Paulinischen Stelle, 2 Kor. 11, 33.

kommt. An der Gleichheit der beiden Apostel, die ihnen der Dienst des Christus gibt, hat Lukas ein durch den ganzen Bericht durchgeführtes Thema, da er sowohl an ihrem Wort als an den von ihnen getanen Zeichen erkennbar machen will, dass das Apostolat beider dieselbe Kraft besass und in derselben Gemeinschaft mit Christus verwaltet wurde. Damit hat sich Lukas als einen echten Pauliner an einer Stelle bewährt, an der sich leicht ein kranker Paulinismus bilden konnte, der für den besonderen Vorzug seines eignen Apostels stritt.

b) Die Gemeinschaft des Paulus mit der Kirche.

Damit, dass Lukas den Egoismus der Partei als sündlich abwehrt, verbindet sich in fester Einheit das klare Bewusstsein für die Wichtigkeit der Tatsache, dass die Arbeit des Paulus in Gemeinschaft mit der Kirche geschah. Er hat ihn von der übrigen Gemeinde nicht isoliert, sondern ihn als ein Glied der Kirche beschrieben, das nur durch seine Verbundenheit mit ihr zu seiner besonderen Wirksamkeit gelangt. Schon die Bekehrung des Paulus und die erste Wirksamkeit, durch die er nach Antiochia kommt, sind in die Geschichte der gesamten Kirche hineingestellt. Sodann erfolgt seine Aussendung durch die Gemeinde Antiochias und die Verbindung mit ihr und mit Jerusalem pflegt Paulus mit beständiger Sorgfalt.¹⁾ Der Anteil der Jerusalemiten, vor allem des Barnabas und Silas, an der Gründung der kleinasiatischen und griechischen Gemeinden wird nachdrücklich betont. Der Bericht stellt dar, wie Paulus erst allmählich zu jener alle überragenden Autorität gelangt, die ihn vor allen andern zum Boten Jesu an die Völker macht. Da sie aus der Grösse seines Werks entsteht, bleibt jeder Schein der Anmassung und Willkür von ihr fern. Damit ist wieder ein Hauptpunkt im Amtsbegriff des Paulus bewahrt, da er das Amt nicht von der Gemeinde trennt, sondern ihm in ihr seinen Ort anweist.

Die persönliche, an die einzelnen sich wendende Richtung seiner Arbeit kommt auch bei Lukas deutlich zur Darstellung. Der Bericht weiss nichts von Mitteln, durch die sich die den einzelnen vorgelegte Entscheidung umgehen liesse. Die Wirkung, nach der der Lukanische Paulus begehrt, ist der Glaube

¹⁾ Apostg. 9, 10—30. 13, 1—3. 14, 26. 18, 22. 20, 16. 22.

und dieser entsteht in den einzelnen. Deshalb löst sich aber seine Arbeit nicht in die Bekehrung vieler einzelner auf; es ist im Gegenteil auffallend, wie wenig Bekehrungsgeschichten Lukas gibt.¹⁾ Die den einzelnen gewidmete Arbeit hat ihr Ziel über ihnen; denn sie werden dadurch zum Christus gebracht, dass sie zu seiner Gemeinde vereinigt werden. In der Begründung der griechischen Kirche, nicht schon in der Bekehrung vieler Griechen, sah Lukas das Werk, das Paulus in der Kraft des Christus vollendet hat.

c) Die Gemeinschaft des Paulus mit Israel.

Den grossen Vorgang, der dies möglich machte, sieht Lukas in der Ablösung der Kirche vom Judentum, mit der der Universalismus der Kirche und ihr Aufbau auf den Glauben an den Christus gegeben ist. Dafür, wie Paulus seine Gefährten zur Mitarbeit mit ihm heranzog, ist es wieder lehrreich, dass sich in die Beschreibung dieses Kampfes kein Zug einflieht, der an Bitterkeit erinnerte; nicht nur fehlt jedes bittere Wort in der Darstellung der Apostel Jerusalems, wo es schon deshalb keinen Zugang hat, weil die jüdische und die griechische Christenheit zu einer Kirche vereinigt sind, sondern es wird auch von der Beschreibung des Kampfs der Judenschaft gegen Petrus und Paulus völlig fern gehalten. In dieser Hinsicht ist der Bericht über Petrus eine erhabene Leistung und die des Paulus ist nicht minder gross. Der Bussruf kommt nach seinem ganzen Ernst zur Geltung. Israel kämpft, indem es sich an den Aposteln vergreift, gegen Gott; aber dieses Ringen erzeugt in den Boten Jesu keinen Hass, keinen Fanatismus der Selbstverteidigung. Die Fürbitte des sterbenden Stephanus zusammen mit der furchtlosen Anklage gegen die Häupter Israels stellt an einem besonders ergreifenden Ereignis die Motive hervor, die das Verhalten der Gemeinde gegen Israel leiten;²⁾ sie bestimmen aber die ganze Denkweise des Buchs.

Daher ist es für Lukas völlig ausgeschlossen, dass er die Religion Israels angreifen oder herabsetzen könnte. Die Schrift gilt als Gottes Wort und die alttestamentliche Gemeinde in ihrer vorchristlichen Gestalt als Gottes Werk mit

¹⁾ Nur die Erzählungen aus Philippi, Lydia und der Kerkermeister, sind in dieser Hinsicht zu nennen. — ²⁾ Apostg. 7, 51—59.

Einschluss ihrer nationalen Verfassung und der durch sie bedingten Abgrenzung von den Heiden.

Die Überwindung des Hasses, die es ermöglicht, den schweren Kampf ohne Groll durchzuführen, begründet Lukas durch den Willen Jesu, der Israel Gottes Gnade bringt und von dem auch die Apostel die Liebe empfangen. Sie erweisen diese auch Israel um deswillen, was es durch Gottes Offenbarung empfangen hat.¹⁾

Wie treu Paulus in seiner Bemühung war, Israel jeden Anstoss zu ersparen, wie er daran sein Leben setzte, das wird zu einem Hauptpunkt im Bericht.²⁾ Ein Paulus fernstehender Grieche konnte hierin rasch einen Widerspruch gegen die Paulinische Überzeugung sehen, und auch dann, wenn er die jüdischen Handlungen des Paulus nicht schalt und nicht mit seiner Freiheit unvereinbar hiess, so verloren sie für ihn doch das religiöse Interesse. Was war Erbauliches daran, dass Paulus Timotheus beschnitt, für Nasiräer in Jerusalem die Opfer bezahlte und sich beharrlich zuerst an die Synagogen wandte? Lukas sieht noch die Grösse des Paulus in diesen Handlungen und erzählt sie in der Meinung, Paulus habe damit der Kirche ein Erbe hinterlassen, das ihr für immer zeige, wie sie sich im Verhältnis zur Judenschaft ein reines Gewissen verschaffe ohne Rücksicht auf die wilde Feindschaft, mit der die Judenschaft ihr alles Leid antat. Darin ist der Paulinische Kirchengedanke wirksam in Eintracht mit der Unterweisung Jesu über die Grundbedingung zur fruchtbaren Ausrichtung seines Botendienstes. Lukas weiss noch, was die Kirche von einer Häresis unterscheidet, nicht einzig eine Differenz im Denken, sondern das, ob eine Gemeinschaft für sich selbst lebt und kämpft und darum in den Konflikt mit den anderen den Hass legt oder ob sie in der Liebe handelt, und so muss sie handeln, wenn sie wirklich die zu Gott berufene und dem Christus gehorsam gewordene Gemeinde ist.

d) Der Gegensatz gegen die Magie und das Heidentum.

Während den Juden jedes Opfer gebracht wird, sowie es nur den Bestand des Evangeliums nicht angreift, trennt

¹⁾ Das Liebesgebot Jesu hat Lukas im Evangelium kraftvoll dargestellt. — ²⁾ Apostg. 13, 14. 44. 14, 1. 16, 3. 13. 17, 2. 10. 17. 18, 4. 18. 19, 8. 20, 16. 21, 20—26. 22, 17—20. 23, 6. 24, 14—17. 25, 8. 26, 6. 7. 28, 17—20.

Lukas die Kirche von den gnostischen Formen der Religion durch eine absolute Scheidung. Simon Magus und ebenso Elymas sind das dunkle Gegenstück zum Boten Jesu. Nicht ihre Theorien werden dabei als der Trennungsgrund herausgehoben, sondern die Verflochtenheit dieser Religiosität mit den verkehrten Willenszielen. Die Gnosis erzeugt ein Pfaffentum, das um Geld Gottes Geist verkaufen will. Dringt sie in die Gemeinde ein, so zerbricht sie ihre Einheit, da der gnostische Lehrer seine Anhänger an sich kettet und sich unterwirft.¹⁾ Diese Urteile des Lukas sind paulinisch, auch sein Widerspruch gegen die mit Gelderwerb verbundene religiöse Tätigkeit und seine Befürchtung, dass die Gnosis die Paulinischen Gemeinden verwüsten werde. Den Griechen wurde aber das Urteil des Lukas rasch unverständlich aus demselben Grund, der ihnen aus der jüdischen Seite an Paulus einen Anstoss machte. Nun wird der Mager deshalb zum Häretiker, weil er ein »Irrlehrer« gewesen sei.

Ebenso deutlich bewahrt Lukas die Paulinischen Grundsätze in seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen der Kirche und dem Heidentum. Der Kampf gilt hier als schwer. Der Spott in Athen, der Unwille des von der ephesinischen Artemis lebenden Personals, die Aufhetzung der Griechen durch die Juden, die Benützung des königlichen Namens Jesu zum Vorwurf der Staatsfeindschaft, die Unsicherheit der Rechtslage, die es zweifelhaft macht, wie weit die dem Judentum zukommende Duldung auch der Christenheit gehöre, machen sichtbar, welche Mächte von der griechischen Seite her der Kirche widerstehen.²⁾ Gemeinsam mit Paulus ist diesem Gedankengang, dass die intellektuelle Macht, die das Griechentum für seine Religion einzusetzen hat, gering eingeschätzt wird. Zwar wird bei der Darstellung Athens darauf hingewiesen, dass die popularisierte Philosophie der Stoa und Epikurs der Kirche widersteht. Aber die Schwere des hier beginnenden geistigen Ringens wird noch nicht empfunden. Lukas schreibt im frohen Gefühl der intellektuellen Überlegenheit über alles, was der Grieche zu sagen hat, die darin ihren Grund hat, dass der griechische Gott keine Widerlegung bedarf, sondern sofort zerfällt, wenn ihm der Gottesgedanke der Schrift vorgehalten wird. Als die

¹⁾ Apostg. 8, 18—24. 13, 6—12. 19, 13—19. 20, 29—35. — ²⁾ Apostg. 17, 18. 32. 19, 24—28. 13, 50. 14, 2. 19. 17, 5. 7. 24, 10—21. 25, 8. 26, 6. 7. 22.

erste Aufgabe der Heidenpredigt stellt es sich somit dar, den christlichen Gottesgedanken zu entfalten, wie er sich im Schöpferbegriff zusammenfasst.¹⁾ Damit ist aber der Beruf des Evangelisten erst vorbereitet, noch nicht erschöpft, weil er auch im Bereich der Völker darin besteht, an sie den Bussruf zu richten.²⁾ Auch der Heide ist für seine religiösen und sittlichen Verirrungen verantwortlich und die Überwindung des sündlichen Willens macht auf dem griechischen Gebiet die Arbeit des Paulus ebenso schwer wie auf dem jüdischen. Sie erreicht auch hier ihren Erfolg nur dadurch, dass Gott aus den Völkern eine Auswahl zu sich beruft.

In Übereinstimmung mit Paulus hebt auch Lukas beim Kampf mit dem Heidentum nicht das Kaisertum und die Herrschaft Roms als den gefährlichen Gegner hervor, der den Kampf hart mache. Roms Bedeutung für die heidnische Welt und darum auch für die Kirche, die ihr die Berufung zu Gott bringen soll, gestaltet zwar die ganze Darstellung, da Lukas Paulus bis nach Rom begleitet. Es wird aber nichts sichtbar, was etwa als ein Einfluss der Johanneischen Weissagung auf das Geschichtsbild des Lukas gedeutet werden könnte.³⁾ Am römischen Staat wird seine wohlthätige, Schutz verschaffende Leistung dankbar geschätzt, weshalb Paulus vor den römischen Beamten Judäas als Anwalt der Christenheit den Nachweis führt, sie habe einen begründeten Anspruch an den Schutz des Staats. Die Lage der Kirche wird zwar als ernst, aber mit ruhiger Tapferkeit betrachtet. Die Gemeinde muss bereit sein, zu leiden und zu sterben, aber es hängt sich an das Martyrium keine aufgeregte Verehrung. Da es zur Pflicht der Glaubenden gehört, wird es mit derselben entschlossenen Ruhe übernommen wie jede Pflicht.⁴⁾ Was der Ausgang des Kampfs sein wird, ist für die Menschheit und die Kirche durch die neue Erscheinung Jesu verbürgt.⁵⁾

2.

Das Neue bei Lukas.

a) Die Geschichte als Erweis der göttlichen Regierung.

Von Markus, der nur das Wirken Jesu darstellt, oder von Johannes, der zur Darstellung Jesu die Mahnrede und

¹⁾ Apostg. 17, 24—29. — ²⁾ Apostg. 17, 30. 20, 21. 26, 20. — ³⁾ Auch in der Beurteilung der Gnosis zeigt sich kein Johanneischer Einfluss. — ⁴⁾ Apostg. 14, 22. 15, 26. 20, 24. — ⁵⁾ Apostg. 17, 31. 3, 20, 21.

die Weissagung fügt, unterscheidet sich die Arbeit des Lukas dadurch, dass hier das Interesse auf die Geschichte gerichtet ist. Das war ein wichtiger neuer Erwerb, der zwar nicht durch eine Mischung von griechischen Gedanken mit christlichen, aber auch nicht ohne Zusammenhang mit der griechischen Bildung des Lukas zustande kam.¹⁾ Was als Gottes Botschaft in den Gemeinden gesagt wurde, hatte überall geschichtlichen Inhalt; deshalb brauchte sich aber die Aufmerksamkeit noch nicht auf die Geschichte für sich zu richten, in derselben Weise, wie der Gottesgedanke immer auch eine Aussage über die Natur in sich hat, ohne dass damit schon gegeben ist, dass die Natur für sich das Nachdenken fesselt, da es sich, nachdem ihm die Natur zur Offenbarung der Kraft Gottes gedient hat, im Besitz dieses Resultats über die Natur erheben kann, ohne darauf zu reflektieren, wie die Natur dieses Resultat herbeiführte. Ähnlich können geschichtliche Vorgänge zur Erzeugung und Füllung der Gewissheit Gottes benützt werden, ohne dass der Ablauf der Geschichte selbst das Nachdenken fasst. Dann ist das, was sie für den Gottesgedanken leistet, das Beachtete und Begehrte, nicht ihr eigener Bestand. Darüber ging Lukas hinaus; denn er richtet den Blick der Gemeinde auf die Verkettung der Ereignisse, weil er in ihnen Gottes Regierung sieht. Er achtet bei der Paulinischen Arbeit auf die fortschreitende Bewegung, die Paulus in einem immer grösser werdenden Gebiet zum Begründer der Kirche macht, bis er auch nach Rom gelangt. Was Paulus dabei unterstützt und mit welchen Hindernissen er kämpft, macht die Darstellung, so kurz sie ist, mit grosser Einsicht erkennbar. Nicht weniger deutlich sind die Zusammenhänge zwischen der ersten und der zweiten Hälfte der Apostelgeschichte herausgearbeitet. Wie die Kirche von ihrem Anfang an zur Heidenkirche heranwächst und was sie dabei unterstützt und hemmt, das soll der Leser sehen. Das Werk der Apostel und die Gestaltung der Kirche haben aber ihre Voraussetzung daran, dass Jesu Arbeit an der Jüdenschaft und an seinen Jüngern so beschaffen war und zu

¹⁾ Bei der Fähigkeit zur Beobachtung, die eine längere Reihe von Ereignissen als einen einheitlichen Prozess aufzufassen vermag, darf an die ärztliche Bildung des Lukas erinnert werden. Dies ist wichtiger als die kleinen Anklänge an den ärztlichen Sprachgebrauch, die sich vielleicht bei ihm zeigen lassen.

diesem Ende kam, wie es das Evangelium beschreibt. Aber auch der Zusammenhang, der von der Geschichte Jesu zum Alten Testament hinüberführt, ist von Lukas reich und eindrucklich dadurch beschrieben, dass er uns das fromme Israel mit seiner messianischen Erwartung an denen veranschaulicht, in deren Mitte die Geburt Jesu geschah.

Hier wird die Bewegung der Ereignisse an sich selbst zum Gegenstand des Interesses, nicht darum, weil aus ihnen eine Lehre gezogen würde oder weil sie als Beispiel für eine Regel dienten oder weil sie nur als Kontrast zur göttlichen Gnade die Schuld und Not der Menschheit offenbarten, sondern weil sie durch Gottes Regierung so entstanden und seinen Willen wahrnehmbar machen, wodurch sie eine Tiefe erhalten, die sie unvergesslich macht.

Das gab Lukas die Fähigkeit, die Unterschiede hervorzuheben, die die aufeinander folgenden Stufen voneinander trennt. Die Erwartung derer, die um den neugeborenen Christus versammelt sind, wird nicht schon nach dem Ausgang Jesu berichtigt und ergänzt, sondern behält ihre vorchristliche Gestalt. Lukas hat zwar diese Berichte nicht selber redigiert, aber er hat sie auch nicht umgebildet und sich nicht daran gestossen, dass der Engel Gabriel den auf Davids Thron regierenden Herrscher verkündet. Er hat auch die Überlieferung der Worte Jesu nicht aus der apostolischen, etwa der Paulinischen Predigt ergänzt, obwohl ein grosses Mass von Einsicht dazu erforderlich war, dass ein Pauliner die Übereinstimmung seiner Überzeugungen mit dem Wort Jesu, wie Lukas es gibt, erkenne. Ebenso wenig findet eine Anpassung der Apostel an die Wirksamkeit Jesu statt und innerhalb ihres Wirkens treten die beiden Perioden, die erste, in der die Verkündigung Jesu nur für die Judenschaft erfolgt, und die zweite, die die für alle offene Kirche herstellt, deutlich hervor. Es soll dem Gedächtnis der Kirche gegenwärtig bleiben, wie sie durch Gottes Leitung in eine Gestalt gebracht worden ist, die bei ihrem Anfang von niemand voraussehen war.

Vom Supranaturalismus Jesu und des Paulus bricht Lukas damit nichts ab. Die Geschichte, die er uns erzählt, steht als Gottes Werk vor ihm und wird als solches durch die besonderen Erweisungen Gottes erkennbar, die im Wunder und in der durch den Geist bewirkten Leitung seiner Boten

hervortreten. Lukas sieht aber in der supranaturalen Hoheit Gottes nicht die Zerstörung, sondern die Begründung der Geschichte und wird deshalb durch die Gewissheit Gottes mit seiner Wahrnehmung und mit seinem Handeln zum geschichtlichen Vorgang hingewendet, da er das Mittel ist, durch das Gott die Völker zu seiner Erkenntnis bringt.

Die nächste Vorbildung zu dem im Lukanischen Werk ausgesprochenen Gedankengang gab die Betrachtung der Geschichte Israels von den Vätern bis zum Christus als eines einheitlichen göttlichen Werks. So lag der Geschichtsbegriff bei Matthäus vor und so kennt ihn auch Lukas, da er in der Rede des Stephanus die Geschichte Jesu durch die Geschichte Israels begründet, sowohl dadurch, wie Gott bisher an Israel handelte, als dadurch, wie sich Israel bisher Gott widersetzte. Es ergibt doch noch eine bedeutsame Weiterbewegung des Gedankens, wenn nun das Werk Jesu und das seiner Boten und der Kirche als ein zusammenhängender Vorgang aufgefasst werden, durch den sich Gottes Herrschaft vollzieht.

Nicht der Zweifel gibt Lukas sein Interesse an der Geschichte, sondern der Dank für das, was sie schuf. Er beschreibt sie nicht, um eine Apologie oder Theodizee zu liefern, sondern um an ihr das Werk Gottes zu zeigen, und bewahrt damit die Gemeinschaft mit Paulus, der niemand das Recht zugestand, Gott zu verhören. Es liegt kein einziger Satz vor, der die Annahme begründete, dass Lukas deshalb die Arbeit Jesu neben die der Apostel oder die des Petrus neben die des Paulus oder die Jahre, in denen sich die Arbeit des Paulus frei zur Grösse entfaltete, neben die, die er im Gefängnis zubrachte, stelle, um damit einen Zweifel gegen Gott oder gegen Jesus oder gegen Paulus zu überwinden und eine Apologie zu schreiben. Die Tatsachen sprechen nach seinem Urteil für sich selbst und bedürfen keine Verteidigung durch den Erzähler; denn sie besitzen das Merkmal des göttlichen Ursprungs und des göttlichen Ziels deshalb, weil sie nur dadurch zustande kamen, dass hier der Mensch im Dienst Gottes gehandelt hat. Die Erzählung des Lukas ist durch den Glauben gestaltet; er sprach dies selber dadurch aus, dass er von seiner Darstellung die Stärkung des Glaubens erwartete. Nach seinem Urteil erkennt die Gemeinde durch den geschichtlichen Bericht die Sicherheit des ihr übergebenen Worts.¹⁾

¹⁾ Luk. 1, 4.

b) Die Verhüllung der inwendigen Vorgänge.

Die Zuwendung der Aufmerksamkeit zur Geschichte bringt in die Darstellung des Lukas einen Unterschied von Paulus hinein, der sich überall sichtbar macht. Die Paulinischen Briefe wenden den Blick ihrer Leser nach innen zur gegenwärtigen Offenbarung des Christus, die in ihrem inwendigen Leben geschieht, zu seiner durch den Geist geschehenden Wirkung auf sie, zur Erneuerung ihres Willens. An einen Protest des Lukas gegen diese Begründung des Glaubens ist nicht zu denken; er gab aber für seine Darstellung einem andern Gedanken die erste Stelle. Er wendet den Blick nach aussen zu der in der Geschichte sich zeigenden Wirkung Gottes und benützt die Art, wie die Kirche entstand, zur Verbürgung des Glaubens. Wir würden darum, wenn wir nur den Lukanischen Bericht über die Apostel hätten, aus ihm die Tiefe ihres inwendigen Lebens nicht erschliessen. Wie vollständig Paulus im Christus und im Geist lebte und sich in den Tod und das Leben Jesu einschloss, wie entschlossen die Verneinung war, die er gegen den menschlichen Willen richtete und wie völlig er sich die Gnade aneignete als die ihn bestimmende Kraft, das gelangt bei Lukas nur indirekt zur Darstellung, nur dadurch, dass er uns den unermüdlichen Wirker darstellt, der seinen Dienst bis zum Schluss vollbringt, nicht aber dadurch, dass er die inwendigen Wurzeln seiner Kraft für sich darstellte. Die Verhüllung des Innenlebens hat zur Folge, dass auch das Individuelle, an dem die einzelnen ihre persönliche Eigenart haben, zurückgestellt ist. Die Einheit der Kirche beruht nach dem Urteil des Lukas auf der alle umfassenden Geschichte, deren für alle deutliche Tatsächlichkeit ihrem Glauben die Gewissheit und zusammenstimmende Gleichheit gibt. Dieselbe Beobachtung, die sich am Verhältnis des Lukas zur Paulinischen Frömmigkeit gewinnen lässt, verschafft uns auch die Art, wie er im Evangelium seine Quellen benützt. Er wiederholt den von Markus geformten Bericht über Jesus; wo ihm aber seine andern Quellen sichtbar machen, dass er erst durch Markus diese Form erhalten hat, kehrt er zum Ursprünglichen zurück.¹⁾ Schwerlich ist mit Grund bezweifelt

¹⁾ Luk. 6, 5 neben Mark. 2, 27. 28; Luk. 9, 3 neben Mark. 6, 8. 9; Luk. 9, 24 neben Mark. 8, 35; Luk. 18, 29. 30 neben Mark. 10, 29. 30.

worden, dass er auch aus Matthäus Worte Jesu übernommen hat, die er zur Ergänzung seiner Hauptquellen benützt. Dass er ihn erst an dritter Stelle verwendet, darf wohl als ein Zeichen dafür verstanden werden, dass er den Zusammenhang des Matthäus mit der palästinensischen Kirche sowohl in der Form der Erzählung als in der Haltung der Gnomen lebhaft empfand. Er hat den Gedanken abgelehnt, dass die ganze Kirche einzig an seine Darstellung Jesu und an die besondere Art der palästinensischen Kirche gebunden sei. Er betätigte damit am höchsten Besitz der Kirche die Paulinische Freiheitsregel, dass sie alle ihre Lehrer zu nützen, aber keinem die Herrschaft zu gewähren habe.

Dadurch entstand das den Historiker überraschende Resultat, dass bei Lukas von einer Nachahmung des Paulus gar nichts zu bemerken ist. Nicht nur die Erstarrung der Worte des Paulus zu Formeln, die die Schüler wiederholen, fehlt, sondern auch die Anbildung an seine Willensgestalt und die Nachahmung seines religiösen Erlebnisses bleibt ausgeschlossen. Von den Briefen her könnte der Satz als gesichert erscheinen, dass Paulus in seinen Begleitern eine kräftige mystische Tendenz erweckt habe, dass jedenfalls der Glaubensvorgang für sie bei ihnen und den andern zum Gegenstand ihrer beständigen Beobachtung geworden sei; ein Pauliner werde das Schuldbewusstsein in sich wach halten, am Tod Jesu sich die vergebende Gnade verdeutlichen und bei sich feststellen, wie nun daraus die auf Jesus gewendete Zuversicht entstehe. Lukas zeigt, dass die Auszeichnung des Glaubens als des entscheidenden Vorgangs bei den Gefährten des Paulus keine Beschäftigung mit ihren inwendigen Zuständen hervorgebracht hat. Es gab für sie noch ein grösseres Interesse, das die Achtsamkeit auf ihre Zustände und Erfahrungen überwog, der Dienst, der sie am Werk Gottes beteiligt, durch das er die Menschheit zu sich beruft.

Kein Paulinisches Dokument steht Lukas so nahe wie die Pastoralbriefe. Beide stellen Paulus als den Arbeiter dar, dem der Dienst über alles geht. Die Ausführung des ihm und seinen Mitarbeitern übergebenen Werks ist das grosse Anliegen, das alle anderen Interessen überragt. Die Pflege des eigenen religiösen Lebens ist hiezu das Mittel, jedoch nicht Selbstzweck. Die Erträge der Erkenntnis wer-

den mit der Absicht formuliert, sie für alle brauchbar zu machen und allen das richtige Handeln zu verschaffen. Kein Lauschen auf die Wirksamkeit des Geists im inwendigen Leben, keine Vertiefung in die göttlichen Geheimnisse um der Erkenntnis willen wird zugelassen. Der Gnosis wegen ist der Blick auf die Zukunft der Kirche sorgenvoll; sie geht inneren Kämpfen entgegen. Man kann nicht sagen, dass sich in Lukas eine jauchzende Freude über das Grosse, was erlebt und erreicht worden sei, äussere, wie dies auch in den Pastoralbriefen nicht geschieht. Aber auch ihr Gegenteil, die Verzagtheit, fehlt in beiden Dokumenten vollständig. Das Schwere am Verlauf der Ereignisse wird empfunden, aber der Grundwille ist entschlossene Standhaftigkeit.

IV.

Der Brief an die Hebräer.

1.

Der Zweifel am Wert des Christentums.

Auch der im Hebräerbrief zu uns redende Lehrer erhält sein Thema nicht bloss durch eine theoretische Erwägung abseits vom Zustand der Gemeinde, sondern durch den religiösen Rückschritt, den er an dem mit ihm verbundenen Teil der jüdischen Christenheit wahrnahm.¹⁾ Die rückwärts gehende Tendenz, gegen die er sie schützen will, entsteht durch den Kontrast zwischen der tatsächlichen Lage der Christenheit und dem absoluten Inhalt des messianischen Gedankens, der durch die Verheissung der Vollendung den religiösen Zustand der Christenheit von dem der Judenschaft gänzlich schied. Ob sich aber dieser Gegensatz an der Wirklichkeit bewähre und die innere Trennung vom Judentum somit notwendig sei, das wurde für diese Gruppe in der Kirche zur Frage. Die Opfer, die die Trennung von ihr verlangte, verschärften solche Bedenken²⁾, und die Weise, wie der Brief seine Beweisführungen

¹⁾ Der Bestimmungsort des Schreibens ist unbekannt; nur das lässt sich an ihm sehen, dass es an eine Gruppe von jüdischen Christen gerichtet ist; der Verfasser arbeitete vereint mit Timotheus im Paulinischen Missionsgebiet, 13, 23. — ²⁾ 10, 32—34. 12, 3. 4. 13, 23.

formt, namentlich seine Betrachtung über Melchisedek, legt den Gedanken nahe, dass sie auch durch die gnostische Idealisierung des Judentums verstärkt wurden.¹⁾

a) Die Stufen der Offenbarung.

Das Urteil über das Verhältnis des Christentums zum Judentum wird völlig vom empirischen Zustand der beiden Gemeinden abgelöst. Nicht das wird erwogen, ob der Jude oder der Christ höher stehe, sondern einzig Gottes Werk in seinem früheren und jetzigen Bestand wird dargestellt; nicht die Leistungen des Menschen werden miteinander verglichen, sondern die Stufen der Offenbarung. Dadurch wird der Glaubensstand der Gemeinde mit lehrreicher Deutlichkeit sichtbar. Ein Streit darüber, wer höher stehe, der Christ oder der Jude, war durch die Begründung der Kirche auf den Glauben unmöglich gemacht. Damit war der Wert des Christentums in das gesetzt, was Gott der Gemeinde gab, und nur daraus entstehen die absoluten Aussagen, durch die die Christenheit ihr Verhältnis zu Gott beschreibt. Sie kann aber nicht bei sich Gottes Gabe preisen, beim Juden dagegen das Verhalten des Juden kritisieren. Auch beim Judentum wird das Urteil daher ausschliesslich durch das begründet, was es von Gott empfangen hat.

Wir hören also in diesem Schreiben nichts vom Tempel, Priester und Opfer, wie sie jetzt bestehen, nichts von der Art, wie der Jude oder der Pharisäer tatsächlich das Gesetz zu erfüllen gedenkt. Für den Schreiber gehört sein Thema vollständig zur Theologie, zur Erkenntnis der göttlichen Regierung. Daraus folgte, dass die Basis des Urteils über das Judentum die Schrift ist, nicht der gegenwärtig bestehende Zustand. Aus der Schrift wird ersehen, was Gott der alten Gemeinde gewährt hat; sie macht den unvergänglichen Bestandteil des Judentums sichtbar, weil Gottes Zusage nicht bricht, wie immer sich der Jude verhalte. Nur dann wird

¹⁾ 1, 3. 4. 2, 5. 7, 1—3. 13, 9. Wer Bedenken trägt, die Ausführung über Melchisedek darauf zurückzuführen, dass dem Verfasser Ps. 110, 4 vereint mit 1 Mos. 14 als exegetisches Beweismittel für die Überlegenheit Jesu über Aaron diene, wird annehmen, dass eine gnostische Spekulation über Melchisedek dazu benützt wurde, um den Unterschied zwischen der alttestamentlichen Offenbarung und Jesus aufzuheben; das Bekenntnis zu Jesus ergebe keinen Grund zur Trennung von der Judentum; einen, der ohne Vater und Mutter eine ewige Priesterwürde besitze, gebe es auch schon im Alten Bund.

die Lösung vom Judentum mit Recht vollzogen, wenn das, was die Schrift ihm zuteilt, durch den religiösen Besitz, den Jesus seiner Gemeinde gab, überboten ist.

Darum beginnt der Brief damit, dass Gott sich durch Engel den Vätern geoffenbart und ihnen durch sie das Gesetz gegeben habe; denn die Tatsache, dass die himmlischen Geister die Mittler zwischen Gott und Israel gewesen sind, bleibt das immer gültige Merkzeichen für das Verhältnis, in das sich Gott zu ihm stellt. Ebenso ergibt der Beruf, den Gott Mose zuteilt, für immer den Massstab, an dem die religiöse Kraft des Judentums gemessen wird, und dasselbe gilt von der Einsetzung Aarons und der Errichtung der Stiftshütte. Der für Israel durch das Gesetz hergestellte Kultus macht für alle Zeiten allen erkennbar, worin die Gnadengabe besteht, die ihnen das Judentum verschafft.

Es wird hier also Glaube mit Glauben so verglichen, dass nicht die Gläubigkeit der Gemeinden, sondern der ihnen von Gott dargereichte Grund und Inhalt ihres Glaubens beurteilt wird. Dadurch wird die Unterscheidung der beiden Glaubensstände von aller eigensüchtigen Zänkerei und sektenhaften Verherrlichung der eigenen Kirche völlig abgezogen. Das Urteil über den hier vorhandenen Unterschied kann vielmehr nur dadurch erreicht werden, dass der Israel gewährte Vorzug nach seiner ganzen Grösse sichtbar wird. Auch dieser Brief enthält daher nicht ein bitteres Wort gegen die Judenschaft oder gar eine herabsetzende Beurteilung ihrer Religion; die Schranke, die für die frühere Bezeugung Gottes gültig blieb, kann vielmehr erst dann erkannt werden, wenn ihr positiver Wert ohne Abzug zur Erkenntnis kam. Deshalb beginnt der Brief nicht bei den menschlichen, sondern bei den himmlischen Boten Gottes und fasst Mose so ins Auge, wie er Gottes volles Lob empfängt und über Gottes ganzes Haus als sein treuer Knecht gesetzt ist, und beschreibt den Priester nach seiner göttlichen Einsetzung und in der Wirksamkeit seines Diensts als den Spender der Vergebung durch das Opfer, das der Gemeinde die Verbundenheit mit Gott verschafft. Das Ziel der Beweisführung liegt nun darin, zu zeigen, dass von der ganzen Ausstattung Israels der Christenheit nichts verloren ging, vielmehr alles in Jesus nicht nur erhalten, sondern vollendet ist.¹⁾

¹⁾ 1, 5—14. 3, 1—6. 5, 1—10. 7, 1—10, 18.

Das bestimmt den besonderen Gesichtspunkt, unter dem hier das mosaische Gesetz betrachtet wird, nicht als die Rechtsordnung, die das menschliche Handeln normiert, sondern als die Ordnung des Kultus, der dem Volk die göttlichen Segnungen zuleitet. Darin wird nicht sichtbar, dass der Verfasser oder seine Leser eine starke Anhänglichkeit an die Aaronidischen Priester und ein lebhaftes Verlangen nach dem jüdischen Altar und dem Tieropfer hatten; von ihnen ist deshalb die Rede, weil die Schrift sie als die Mittel verordnet, durch die man auf der alttestamentlichen Stufe die Versöhnung mit Gott erlangt.

b) Der Einwurf gegen Jesus.

Auf der christlichen Seite steht dem jüdischen Besitz nichts gegenüber als Jesu Werk. An diesem Tatbestand entsteht die rückwärts strebende Tendenz der Leser. Es wird nicht sichtbar, dass bei ihnen die eschatologischen Hoffnungen schwankten, da sich der Brief nicht bemüht, die Verheißung Jesu zu stützen und etwa die Nähe der Parusie oder ihre Möglichkeit darzutun. Es steht für die Leser fest, dass einst die Vollendung für den Weltlauf kommen und Gott in Herrlichkeit regieren wird. Daher geschieht auch die Vergleichung mit dem Judentum nicht unter dem Gesichtspunkt, welche von beiden Religionen die besseren Garantien für den Anteil am künftigen Heil verschaffe.

Freilich muss die Hoffnung der Leser gestärkt werden, aber nicht deshalb, weil die eschatologischen Sätze bestritten würden, sondern deshalb, weil ihnen ihre religiöse Gegenwart unbefriedigend scheint.¹⁾ Da mit der Ermattung des Glaubens auch die Hoffnung zerfällt, so geschieht ihre Stärkung dadurch, dass die von Jesus seiner Gemeinde gewährte Gabe zur Darstellung kommt.

Auf den durch Jesus erreichten religiösen Stand richtet die Untersuchung ihre ganze Kraft. Nur dann hat die Christenheit recht, wenn ihr jetzt das vollkommene Gut durch Jesus gegeben ist. Nicht das ist die Frage, ob einst die Vollendung eintrete, sondern ob sie durch Jesus eingetreten sei und die Leser sie haben, ob das ihnen gegebene Verhältnis zu Gott die absoluten messianischen Aussagen rechtfertige, ob also wirklich ein wesentlicher Unterschied gegen-

¹⁾ 3, 6. 4, 1. 11. 6, 11. 12. 17—20. 10, 19—23.

über der vorchristlichen Zeit erreicht sei. Darum wird der Begriff Vollendung für den Brief zum wichtigsten Begriff: Jesus ist dann der Christus, wenn er selbst vollendet ist und seine Gemeinde vollendet hat.¹⁾

Nun bleibt aber, weil der Glaube dasjenige Verhalten ist, durch das sich die Gemeinde mit Jesus verbindet, das Wahrnehmbare weit hinter dem zurück, was die christlichen Aussagen aussprechen. Die Ankunft des Christus endet damit, dass er stirbt, und seine Erhöhung zu Gott versetzt ihn in die Unsichtbarkeit. Die Theologie des Briefs wird daher ausschliesslich zur Christologie, näher zur Lehre von seinem Kreuz und von seiner Erhöhung. In seinem Tod besteht der Ertrag seiner irdischen Arbeit und auf seiner himmlischen Hoheit beruht das gegenwärtige Verhältnis der Gemeinde zu ihm. Ist dies das Vollkommene? Vom jüdischen Standort aus verkürzt der Anschluss an Jesus, dessen höchste Tat auf Erden das Sterben war, das schwer, was die alttestamentliche Gemeinde erhalten hatte, der die sichtbaren Bezeugungen Gottes und die bleibenden sakramentalen Heilmittel gegeben waren. Nach der Überzeugung des Verfassers ist aber alles, was die alttestamentlichen Gnadenmittel gewähren, von Jesus auch seiner Gemeinde verschafft, und nicht nur das, sondern er gewährt ihr Gottes vollkommene Gnade, durch die vollendet ist, was in der alten Gemeinde nicht zur Vollendung kam.

Was die Christenheit mit dem gestorbenen und erhöhten Jesus vereint, ist einzig der Glaube. Aber auch der Glaube wird von der Frage, die der Brief beantworten will, berührt, weil es sich wie ein Widerspruch gegen den Christusnamen Jesu darstellt, dass er seiner Gemeinde nicht das Schauen gewährt, sondern auch sie wieder zum Glauben verpflichtet. Dadurch sind sie ja in dasselbe Verhältnis zu Gott gestellt, in dem schon von jeher alle standen. Es muss darum deutlich werden, was der Glaube sei und erlange. Neben ihm wird kein anderer Vorgang, der zur christlichen Frömmigkeit gehört, von der Streitfrage ergriffen. Kein in den Bereich der christlichen Ethik oder des Kultus oder der Verfassung fallender Punkt, an dem die Christenheit ihr Merkmal hat, kommt zur Erörterung, so dass etwa davon geredet

¹⁾ Christus der Vollendete: 2, 10. 5, 9. 7, 28. Die Gemeinde ist vollendet: 7, 11. 19. 9, 9. 10, 1. 14. 11, 40. 12, 2.

würde, welche Bedeutung der Sabbat oder das Abendmahl oder das Episkopat habe. Nichts tritt neben Jesus und den auf ihn gerichteten Glauben; in ihm sieht der Verfasser das Merkmal, das die Christlichkeit eines Mannes oder einer Gemeinde ausmacht. Alles, was die Gemeinde in ihrem religiösen Verhalten selber leistet, gälte ihm als unerheblich, wenn sie nicht in Jesus die ganze Gnadengabe hat. So stände sie nicht mehr über, sondern neben der Judenschaft und der Grund zur Trennung von ihr fiele weg.

Daran wird sichtbar, dass die Lösung vom Gesetz nicht erst erreicht werden muss, sondern vorhanden ist. Die Aufgabe der Leser besteht darin, die längst gewonnene Freiheit zu bewahren, nicht sie erst zu gewinnen. Daraus, dass sie besteht und die Absonderung vom Judentum erfolgt ist, entsteht jener Rückblick, durch den das Recht der vollzogenen Trennung noch einmal erwogen und nach seiner unerlässlichen Notwendigkeit erwiesen wird.

Dass von der christlichen Frömmigkeit nur das Recht des Glaubens zur Sprache kommt, ist damit gegeben, dass die Gemeinde nichts hat als, was ihr die Vollendung Jesu verschafft; ihr Anschluss an Jesus ist somit ihr ganzer religiöser Besitz. Dagegen bedeutet die Auszeichnung des Glaubens nicht, dass sich die christliche Frömmigkeit einzig auf ihn beschränke. Die neben ihm stehenden Funktionen, die Furcht, die Hoffnung, die Liebe, das Werk, die Erkenntnis, werden nach ihrer ganzen Wichtigkeit gewürdigt. Wie der Verfasser über die Erkenntnis urteilt, zeigt er dadurch, dass er über den Unterschied der Religionen eine eingehende Untersuchung anstellt und das Urteil, durch das der glaubende Anschluss an Jesus zustand kommt, sorgfältig begründet. Ihre christliche Art erhalten aber alle Tätigkeiten der Gemeinde dadurch, dass ihnen der Glaube an Jesus den Grund und das Ziel verschafft. Würde dieser zerfallen, so wäre die Frömmigkeit der Leser nicht wertvoller als die jüdische.

2.

Die Gabe des Christus.

a) Das Priestertum Jesu.

Der alles überragende Wert der Kenntnis Jesu beruht auf der Vollkommenheit seiner Sohnschaft Gottes. Durch

sie ist er in höherem Sinn der Mittler der Offenbarung als die Engel und vollends als Mose. Darauf beruht die Heilsamkeit seines Tods. Damit verwendet der Brief diejenigen Überzeugungen, die wir durch Paulus und Johannes kennen. Nun geht er aber dadurch in eine neue Bahn, dass er zur Deutung des Ausgangs Jesu den Priesterbegriff einsetzt. Den Anstoss an Jesus, der daraus entsteht, dass er in den Tod und in den Himmel ging, hat der Brief erst dann überwunden, wenn er das Ende Jesu als den Erweis der vollkommenen Gnade erkennbar machen kann, und dies erreicht er dadurch, dass er es durch sein priesterliches Amt begründet. Den priesterlichen Charakter gibt er Jesus nicht nur in einem einzelnen Moment, etwa nur in seinem Leiden, sondern er stellt das ganze Werk Jesu, seinen Eintritt in die Menschheit, sein Leiden und Sterben und seine Erhöhung zu Gott, unter den Priesterbegriff.¹⁾ Durch seinen Eingang in die Menschheit bekommt der Sohn Gottes diejenige Gemeinschaft mit ihr, die die Voraussetzung seines priesterlichen Wirkens für sie ist. Dadurch wird weiter der Tod ein wesentlicher Teil seines Amts, weil die priesterliche Funktion in der Darbringung des Opfers besteht. Er bringt dieses als der Sterbende durch die Dahingabe seines Bluts Gott dar. Er macht seinen Tod zum Opfer, weil er sich als Sterbender Gott hingibt. Gefordert ist es von ihm wegen der Sünde des Menschen, der den Zugang zu Gott nur dadurch empfangen kann, dass ihm vergeben wird. Jesus stirbt aber mit dem Willen, dem Menschen die Vergebung zu verschaffen. Dieses Opfer ist vollkommen, weil es nichts Grösseres gibt, was ein Mensch Gott geben könnte, als sein Leben. Indem Jesus sein Blut hingibt, bringt er sich mit allem, was er ist und hat, Gott dar.²⁾ Zum priesterlichen Amt gehört aber auch dies, dass der Priester auf Grund des von ihm vollbrachten Opfers den Zutritt zu Gott hat und ihn vollzieht. Dadurch wird die Trennung, die die Gemeinde von Gott entfernt, überwunden. Darum schliesst sich an das Kreuz Jesu seine Erhebung zu Gott an und auch in dieser Hinsicht ist sein Priestertum vollkommen, weil der Ausgang Jesu darin besteht, dass er nicht nur in den Himmel, sondern auch über die Himmel zum Thron Gottes ging und

¹⁾ 2, 17. 18. 4, 14—16. 5, 5—10. 6, 20. 7, 24—28. 9, 11—14. 24—28. 10, 12—14. 19—21. — ²⁾ 5, 7. 9, 12—14. 25. 26. 10, 12. 19. 12, 24. 13, 12.

die vollkommene Gemeinschaft mit dem Vater hat. Dadurch geschieht sein Priesterdienst im echten, himmlischen Heiligtum.¹⁾ An diesen Gedankengang schloss sich auch der Ausblick auf die Wiederkunft des Christus ohne Spannung an, da der Priester, nachdem er den Gang ins Allerheiligste vollzogen hat, zur Gemeinde zurückkehrt, nun als der Träger der Segnung, die er ihr durch sein versöhnendes Handeln erworben hat.²⁾

Durch den Priestergedanken wendet der Brief die Wirksamkeit Jesu zunächst zu Gott hin, so dass seine Gabe an die Gemeinde durch das begründet wird, was er für sie von Gott erlangt. Darauf beruht für ihn der lehrhafte Wert der Formel, dass Jesus der Hohepriester sei. Er will ja im Tod und in der Erhöhung Jesu die vollkommene göttliche Gnade zeigen; aber der Tod und die Erhöhung Jesu schaffen nicht unmittelbar eine Wandlung im Weltbestand, da sie ihn von der Menschheit trennen und in das Leiden stellen. Aktiv ist Jesus als der Sterbende in der Richtung auf Gott und für die Leistung, die er in seiner Verbindung mit dem Vater vollbringt, verschafft sich der Brief dadurch die Licht gebende Analogie, dass er sie mit dem Werk des Priesters zusammenstellt.

Dieser Gedankengang führt in der Betrachtung Jesu zu einer schärferen Unterscheidung seines Anteils an der Menschheit und an der Gottheit, als es sonst im Neuen Testament geschieht. Zum Priester wird Jesus als Mensch, weil der Priester zur Gemeinde gehören muss, für die er sein Amt besitzt. Aber das Vermögen zu seinem Wirken hat Jesus durch seine Gemeinschaft mit Gott. Der Brief sagt daher gleichzeitig die Gottheit und die Menschheit von ihm aus, von denen jede in ihrer Weise an seinem priesterlichen Wirken mitbeteiligt ist. Durch seinen Anteil am menschlichen Wesen erhält er die Vollmacht, barmherzig zu sein. Dadurch, dass er selbst die Versuchung besteht, wird er für die in der Versuchung Stehenden zum Helfer. Dadurch, dass er aus seinem Blut das Opfer macht, mit dem er sich selbst Gott hingibt, erwirbt er für die Gemeinde die Vergebung. Dadurch, dass ihn sein priesterlicher Beruf in die Himmel einführt und zum Thron Gottes erhebt, verschafft er ihr die Berufung zu Gott.³⁾ Dies alles wird ihm aber da-

¹⁾ 4, 14. 6, 20. 7, 26. 8, 1—5. 9, 11. 24. 10, 12. — ²⁾ 9, 28. — ³⁾ 2, 17. 18. 4, 15. 5, 7. 8. 9, 11—14.

durch möglich, dass er von Gott ausgeht und als der Sohn in der vollkommenen Einheit mit ihm steht. Daher erhält die menschliche Tat Jesu die alle erfassende Wirkung; deshalb macht sie für immer und für alle ihr Verhältnis zu Gott neu. Ohne die Aussagen über die ewige und vollkommene Sohnschaft Jesu blieben die Sätze über sein priesterliches Handeln für den heidnischen Opfergedanken offen, nach dem Gott der Empfänger von Antrieben ist, die von der Menschheit her in ihn hineingelegt werden. Nun aber ist das ganze Werk Jesu durch den ihm gegebenen Anteil an Gott sowohl in seinem Entstehen als in seinem Ausgang und Erfolg begründet, wodurch es völlig vom göttlichen Willen und Vermögen umfasst bleibt und in ihm seine Voraussetzung hat. Sein Blut ist darum das Gott dargebrachte Opfer, weil er es durch ewigen Geist Gott gab.

Darum konnte der Brief zur Deutung des Todes Jesu auch die rechtliche Analogie verwenden, die vom Testament ausgeht; denn Jesu ganzes Werk beruht auf der göttlichen Verfügung, durch die Gott selbst in seiner Gnade das Verhältnis des Menschen zu ihm bestimmt. Da nun ein Testament dadurch gültig wird, dass der Testierende stirbt, so macht Jesus seinen Willen, der in der Verfügung Gottes seinen Grund hat, dadurch unwandelbar, dass er stirbt. Nun kommt sein Testament zum Vollzug.¹⁾

b) Der Erfolg des Opfers Jesu.

Weil die Sohnschaft Gottes das Priestertum Jesu vollständig macht, so entsteht zwischen der alten und der neuen Gemeinde nicht bloss ein relativer, sondern ein vollständiger Unterschied. Von der Gnade, die ihr der Priesterdienst Jesu verschafft, sind alle Begrenzungen weggenommen. Nun wird nicht mehr nur das Fleisch des Menschen gereinigt, nicht nur das Auswendige und Natürliche an ihm, sondern der inwendige Zustand des Menschen wird neu und er empfängt das gereinigte Gewissen. Nun hat das Opfer nicht mehr bloss darin seinen Zweck und Erfolg, dass es das reuige Gedenken an die Sünde wirkt, sondern es versöhnt den Schuldigen mit Gott. Es tilgt auch nicht nur einzelne Sünden, sondern es macht uns vollkommen und hebt unsre Trennung von Gott völlig auf. Es nimmt auch nicht nur das von

¹⁾ 9, 16. 17.

uns weg, was als Flecken und Schuld an uns haftet, sondern macht uns heilig, mit Gott verbunden, fähig, zu ihm zu treten, so dass sein Thron für uns ein Thron der Gnade ist. So entsteht die Gemeinde, die Gott anbeten und ihm mit ganzem Willen dienen kann. Nun sind die Glaubenden in jene den Himmel und die Erde umfassende Gemeinschaft hineingestellt, für die Gott der ewige König ist.¹⁾

Darum wird der Glaube durch den Priesterdienst Jesu vollendet und deshalb, weil er der Vollender des Glaubens ist, kann er auch sein Anfänger heissen, obwohl die Frömmigkeit aller, die Gott mit sich vereinte, immer und notwendig im Glauben bestand.²⁾ Er ist auch für die Christenheit dasjenige Verhalten, zu dem sie Jesus führt, weil sich Gottes Gabe und Werk über das Sichtbare und über das Gegenwärtige erhebt.³⁾ Eine Gewissheit, die Unsichtbares erfasst, ist nicht Schauen, sondern Glauben, und weil sie uns das Vollkommene verbürgt und dadurch unser Verlangen auf das Zukünftige wendet, so ist uns noch nicht das Besitzen und Erleben verschafft; wir glauben noch. Weil aber der Sohn Gottes für uns zum Priester wurde, so ist unser Glaube vollkommen, eine vollendete Gewissheit und ganze Zuversicht, da er uns die vollkommene Gnade verschafft.

3.

Der Hebräerbrieff und Paulus.

Der Gedankengang des Briefs steht mit Paulus in einer starken Eintracht, weil er den Anteil an Gott einzig im Christus, in ihm aber vollständig gewinnt und keinen andern religiösen Besitz begehrt als die Erkenntnis Jesu, die der Gemeinde den Glauben an ihn verschafft. Dadurch fallen alle Kombinationen zwischen dem Juden- und dem Christentum. Von jenem ist die Trennung vollständig. Die Verbindung mit dem Christus stellt sich für beide Männer durch den Glauben her, und da der Brief das Urteil über das Verhältnis des Menschen zu Gott einzig vom Christus aus gewinnt, so hat für ihn die ganze Frömmigkeit im Glauben an ihn ihren Grund. Zugleich steht aber der Brief nicht nur an einzelnen Stellen, sondern in der ganzen Gestaltung seines Denkens und Wollens neben Paulus so selbständig,

¹⁾ 9, 8—14. 10, 1—22. 12, 18—29. — ²⁾ 12, 2. — ³⁾ 11, 1.

dass sich nicht an eine Nachahmung des Paulus oder an das Verhältnis eines Schülers zum Meister denken lässt.

Die Betrachtung des Gesetzes, aus der sich bei Paulus alle seine Sätze über das Gesetz ergeben, dass es Gottes Anspruch an das Werk des Menschen kundtut und deshalb das sündliche Werk richtet und den Menschen verurteilt, findet sich im Hebräerbrieft nicht. Hier stellt das Gesetz fest, in welchem Mass und auf welchem Weg Israel die göttliche Gnade erlangt hat. Daher sind hier die Satzungen über den Kultus das Hauptstück des Gesetzes, während Paulus das Gesetz vom Dekalog aus deutete. Daher wird hier das Verhältnis zwischen dem Christus und dem Gesetz nicht zu einem Gegensatz. Von der Übertretung des Gesetzes muss die Gemeinde erlöst werden, nicht aber vom Gesetz.¹⁾ Das Gesetz und der Christus dienen beide demselben Willen Gottes, aber so, dass das Gesetz ihn nur mit begrenzter Kraft, der Christus in Vollkommenheit ausführt. Auch das Gesetz gibt Vergebung, aber nur eine begrenzte, der Christus gibt sie dagegen vollkommen. Auch das Gesetz schafft Reinheit, aber nur für das Fleisch, der Christus aber auch innerlich im Gewissen.

Damit verlieren die Paulinischen Formeln für die Wirkung des Kreuzes Jesu für den im Hebräerbrieft redenden Lehrer die Verwendbarkeit, da sie darauf beruhen, dass im Tod des Christus das Urteil des Gesetzes über die Menschheit zum Vollzug gelangt, wodurch der Tod des Christus zum Tod aller, die Auferstehung des Christus zur Erweckung aller wird. Da dieser Lehrer den Tod Jesu als die Handlung des Priesters beschreibt, der aus sich selbst das vollkommene Opfer für Gott macht, so denkt sich auch er die Wirkung des Todes Jesu als universal, extensiv wie intensiv; er vermittelt sich aber ihre Übertragung auf alle dadurch, dass Jesus in der Ausführung seines Priestertums zu Gott erhöht und dadurch befähigt ist, der Gemeinde die Erträge seines priesterlichen Handelns zuzuwenden. Da Paulus den Tod Jesu unter den Rechtsgedanken stellt, war es ihm bedeutsam, dass Jesus am Kreuz als der Gerichtete starb. Im Hebräerbrieft ist das Kreuz ein einziges Mal erwähnt als das Widerspiel zur Herrlichkeit, die Jesus durch seine Sohnschaft hatte und die er in der Ausübung seines priesterlichen Amtes gegen die am Kreuz

¹⁾ 9, 15.

entstehende Schande hingab.¹⁾ Die Paulinische Kreuzeslehre ist stets auch Auferstehungslehre, da der Tod des Christus dadurch zur Erweisung der errettenden Gnade wird, dass er aus dem Tod auferweckt wird. Der Hebräerbrief nennt die Auferweckung Jesu nur im Schlusswort;²⁾ er setzt sie zwar beständig voraus, da er auf den Tod Jesu seine Erhebung in den Himmel folgen lässt; aber das Verständnis des Todes Jesu erreicht er nicht durch den Auferstehungsgedanken, weil nicht dieser das ausdrückt, was in der Richtung auf Gott aus seinem Tod entsteht. Dies ist dagegen damit beschrieben, dass Jesus nach seinem Tod zu Gottes Thron gelangt. Eine Nachahmung des Paulus ohne Einprägung der Bedeutung, die die Auferstehung für ihn hatte, ist nicht denkbar.

Darum findet sich auch der Paulinische Gegensatz zwischen dem Fleisch und dem Geist hier nicht, weder so, dass der Fleischesgedanke dazu diene, den menschlichen Zustand, wie er ohne den Christus ist, zu beschreiben, noch so, dass der Christus am Geist das ihn auszeichnende Merkmal hätte, noch so, dass der Besitz der Kirche damit nach seiner Grösse beschrieben würde, dass sie den Geist hat und in seiner Leitung handelt. Der Geistgedanke fehlt zwar hier so wenig als irgendwo in den neutestamentlichen Dokumenten.³⁾ Mit ihm wird das göttliche Wirken beschrieben, wie es sich im Christus und in der Gemeinde vollzieht. Daher gab sich Jesus durch ewigen Geist Gott hin und die Austeilungen von heiligem Geist an die Gemeinde bezeugen ihn. Aber es ist für den Brief bezeichnend, dass ihm die Gegenwart des Geists bei der Gemeinde nicht dazu dient, um ihre Überlegenheit über die Synagoge zu beweisen, sondern dazu, um die Grösse der Schuld darzutun, die durch die Verwerfung des Christus entsteht, nachdem er erkannt ist. Wollte sich die Gemeinde des Geists rühmen, so wäre das ihr Fall; sie fürchte sich, weil er bei ihr ist; denn damit ist die vollkommene Gabe ihr anvertraut, und wenn sie sie preisgibt, so hat sie nichts mehr vor sich als das Gericht.

Darum stellt der Brief auch den Glauben nicht als das Unterscheidungszeichen hin, das die Christenheit von der Judenschaft trennt. Dass sich diese jetzt als ungläubig erweist,

¹⁾ 12, 2; dazu die Anspielung 6, 6. — ²⁾ 13, 20. — ³⁾ 9, 14. 2, 4. 6, 4. 10, 29.

ist freilich zweifellos; aber davon, wie sich der Jude benehme, ist hier überhaupt nicht die Rede, darum auch nicht davon, wie ungläubig und ungehorsam sich die Leser früher Gott widersetzten. Gewiss ist, dass die Väter Gott Glauben bewiesen. Während Paulus den Glauben als das Neue bezeichnet, was nicht durch das Gesetz entstehen kann, weil es die Sünde richtet, dagegen durch den Christus entsteht, zeigt der Brief, dass die Christenheit dadurch, dass sie glaubt, dasselbe tut, was alle taten, die zu Gott kamen und sein Zeugnis für sich bekamen, weil durch jede Bezeugung Gottes zu jeder Zeit die Verpflichtung zum Glauben entstand, aber auch die Erhörung des Glaubens stattfand, die den Empfang der göttlichen Gaben auf ihn folgen lässt. Daher hat der Brief auch keinen Anlass, zwischen dem Glauben und dem Werk einen Gegensatz sichtbar zu machen; vielmehr ist es die grosse Eigenschaft des Glaubens, dass er dem ganzen Verhalten des Menschen die Richtigkeit gibt, weil er es auf das göttliche Wirken begründet. Darum entsteht durch ihn die Erkenntnis, die Gottes schöpferisches Wirken wahrnimmt, die Scheidung von der Welt, die ihr Verhalten verwirft und Gottes Willen heilig hält, der Gehorsam, der das Gebot Gottes tut, die Hoffnung, die nach dem Verheissenen verlangt, die Geduld, die um Gottes willen leidet und stirbt. Auch zur Furcht stellt der Brief den Glauben nicht in einen Gegensatz, da er es sich ernsthaft zur Aufgabe macht, die Furcht vor dem göttlichen Rechtsvollzug in den Lesern zu erwecken.¹⁾ Auch in dieser Beziehung tritt die Wirkung des Gesetzes mit derjenigen des Christus in eine Einheit zusammen, nur dass die des Christus noch tiefer greift und mächtiger ist; er beruft uns noch viel mehr zur Furcht vor Gott als das Gesetz, obgleich er nicht in der Schrecklichkeit der alten Offenbarung Gottes vor die Menschheit trat, sondern sie in die Gemeinschaft mit dem himmlischen Reich Gottes führt. Aber eben deshalb, weil er die vollkommene Gabe gewährt, entsteht durch ihn die vollendete Furcht.

Vom Gegensatz zwischen Israel und den Heiden spricht der Brief nicht. Der Zweck der Sendung Jesu wird nicht durch den Universalismus der Kirche erläutert und sein Tod nicht mit der Berufung der Heiden zu Gott verbunden. Die Betrachtung bleibt auf Israel beschränkt; nur das wird er-

¹⁾ 2, 1—4. 6, 4—8. 10, 26—31. 12, 15—29.

wogen, ob der Jude durch Jesus eine Gnade empfangen habe, die er vorher nicht besass und nicht erlangen konnte, weil sie in ihrer Vollkommenheit einzig durch den Sohn verleihbar ist.

Der neue Gedanke des Hebräerbriefs steht mit dem Fehlen der Überzeugungen, die für den Paulinismus wesentlich sind, in einem deutlichen Zusammenhang. Bei Paulus ist Jesu königliches Recht das Hauptwort seiner Botschaft; der zum Herrn der Gemeinde Bestimmte stirbt und lebt für sie. Die Bedeutung seines Todes und seines Lebens für uns ergibt sich unmittelbar aus seinem Christusamt, ebenso seine Gemeinschaft mit Gott, weil nur der Sohn der Christus ist. Daher hat Paulus im Handeln Jesu Gottes Handeln vor sich. Gott richtet und begnadet durch das, was er an und durch Christus tut. Darum braucht Paulus den Priesternamen nicht für Jesus, so nahe er ihm lag, da auch er in Ps. 110 eines der wichtigsten Zeugnisse der Schrift für das Ziel des Christus sah. Indem dagegen der im Hebräerbrief redende Lehrer die Art, wie Jesus Gott offenbar macht, mit dem Priestergedanken beschreibt, stellt er ihn zu uns als den, den Gott zu unsrem Vertreter vor sich macht. Damit ist der Einheit des Christus mit Gott und mit den Glaubenden nicht mehr dieselbe Unmittelbarkeit beigelegt, wie es die Paulinischen Formeln über das Kreuz und den Glauben tun. Mit dem Priestergedanken trennt sich der Brief von dem, was man die Paulinische Mystik heissen kann.

Nun muss freilich auch bei dieser Vergleichung, wie bei der ganzen neutestamentlich-theologischen Arbeit unvergessen bleiben, dass wir nur einen kleinen Bestand von Dokumenten vor uns haben. Es ist uns von Paulus keine Erörterung über den alttestamentlichen Priester und sein Opfer erhalten; ebenso sind die Ausführungen, die wir vom Verfasser des Hebräerbriefs erhalten, keine vollständige Darlegung seines religiösen Besitzes; wir hören nicht, wie er einem auf seine Gerechtigkeit stolzen Juden das Busswort Jesu sagt, sondern nur, wie er die jetzt seine Leser bedrückenden Gedanken beseitigen will. Ihnen fällt das Bekenntnis zum Gekreuzigten schwer; Jesu Tod und sein Christusamt erscheinen ihnen wie ein Widerspruch; damit sie sehen, dass Jesu Tod die Bedingung seiner Herrschaft war, nimmt er den Priestergedanken in die Darstellung seines Amtes auf. Wie er bei

einer andern Fragestellung für andere Bedürfnisse den Christus darstellte, hören wir hier nicht, und dass wir nur diese Darstellung von ihm besitzen, trägt den Schluss nicht, dass er keine anderen Begriffe besass, durch die er ebensogut den Wert der Gabe Jesu ausdrücken konnte wie durch das priesterliche Amt. Im Blick auf den uns vorliegenden Tatbestand ist aber zu sagen, dass der hier redende Lehrer über viele für Paulus wesentliche Punkte so selbständig urteilt, dass die Formel »Pauliner« nicht für ihn brauchbar ist.

4.

Das Verhältnis des Hebräerbriefs zur Synagoge.

Die Unterschiede, durch die sich der Brief von Paulus trennt, entstehen nicht durch die Einwirkung griechischer Vorstellungen. Keine der Tendenzen, die das Merkmal des Hellenismus sind, wird hier sichtbar. Darin, dass die Auferstehung Jesu hier nicht als das Fundament des Glaubens hervorgehoben ist, kann kein griechischer Einfluss beteiligt sein; denn ihre Zurückstellung ist nicht mit dem Zweifel an ihr verwoben. Zur Lebendigkeit Jesu hat der Brief eine unerschütterte Zuversicht. Würde ihm das griechische Empfinden und Denken die Auferstehung beschatten, so würde er diese Zuversicht ausdrücklich begründen und verteidigen. Auch darin, dass er nicht die Gemeinde als das Mittel bezeichnet, durch das sich Jesus offenbart und verherrlicht, kommt nicht ein griechischer Einfluss ans Licht. Ein solcher kann allerdings zu einem Individualismus führen, der die religiösen Anliegen des einzelnen von der Kirche trennt. Allein der Brief bezieht die Sendung Jesu immer auf die Gemeinde, auf das »Volk«, auf die »wir«, die zu einer religiösen Gemeinschaft vereinigt sind. Würde ihm die Kirche vom Hellenismus aus zum Grund des Erstaunens, so bekämen wir eine Bearbeitung dieser Gedankenreihe, die die Kirche mit dem göttlichen Ziel in Verbindung brächte. Statt dessen ist die Eingliederung der Leser in die Gemeinde die Tatsache, die stets vorausgesetzt, aber nach ihrer Bedeutsamkeit nicht besonders erörtert wird.

Zur synagogalen Tradition stehen dagegen die Denk- und Willensformen des Briefs in deutlichen Beziehungen. Spräche hier ein Grieche über den Vorzug des Christentums

vor dem Judentum, so bliebe es ein seltsames Rätsel, dass er der nationalen Beschränkung des Judentums kein Wort widmete, die sich doch den Griechen spürbar genug aufdrängte, weshalb ihnen auch die Befreiung der christlichen Gemeinde von der nationalen Schranke als ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Religionen erschien. Für einen geborenen Juden war dagegen die nationale Gestalt der Gemeinde das Gegebene, was er als den selbstverständlichen Zustand nicht weiter zu besprechen hat. Zur Synagoge führt auch die Trennung der Frage von jeder Rücksicht auf die gegenwärtigen Verhältnisse der Judenschaft. Nach derselben Methode bildete die Synagoge ihr Urtheil über das, was ihre Religion sei und leiste.¹⁾ Sie gehorcht dabei derselben Erwägung, die den Brief leitet, dass sich das Verhältniß des Juden zu Gott nicht aus dem ergebe, was die Gemeinde tue, sondern aus dem, was Gott für sie angeordnet habe. Der Jude stellt seinen Anteil an Gott auf die Schrift; was sie über ihn sagt, das gibt ihm seine Stelle vor Gott.

Auch darin bleibt der Brief in der Bahn der Synagoge, dass er die Festsetzungen, die Gottes Verhältniß zu Israel ordnen, im Pentateuch findet. Eine deutliche Überordnung des Pentateuchs über die übrige Bibel liegt hier vor, nicht in derselben Übertreibung wie bei Philo, so dass die übrigen Schriften aus seinem Gesichtskreis verschwänden. Der Brief stellt vielmehr dem Sohn die lange Reihe der Propheten gegenüber, in denen Gott in mancherlei Weise gesprochen hat, und der Rückblick auf den Glauben der Alten fasst die ganze Gemeinde als eine Einheit auf, die von Abel bis zur Gegenwart reicht. Der Kanon, den der Brief benützt, unterscheidet sich nicht von dem, was uns durch das Rabbinat und durch die griechischen Übersetzungen über seinen damaligen Bestand erkennbar ist. Aber das durch die späteren Propheten Gegebene ist seiner Bedeutung nach deutlich unter das Gesetz gestellt; durch dieses ist vollständig ausgesprochen, was Gott Israel verlieh. Durch die Prophetie kommt noch die Verheissung des Christus hinzu. Das Judentum ist dagegen im Gesetzbuch vollständig enthalten und erfährt in der Zwischenzeit zwischen Mose und der Gegenwart keine wesentliche Veränderung.

¹⁾ Das Rabbinat, Josephus und Philo stellen alle einfach nach den Vorschriften des Gesetzes fest, was der jüdische Kultus sei, ohne darauf einzugehen, ob er denn jetzt auch noch so geübt werde.

Sein Thema und sein Standpunkt bewirkten, dass für diesen Lehrer die exegetische Arbeit eine grössere Wichtigkeit hat als für die andern neutestamentlichen Dokumente. Weil man durch die Auslegung des Gesetzes erfährt, was das Judentum ist, so greift die Exegese unmittelbar auch in die Beurteilung Jesu ein. Denn sein Werk bringt dem, was die alte Gemeinde hat, die Vollendung und ist also an dem zu messen, was die Schrift über Israels Anteil an Gott sagt. So wird der durch die Exegese gewonnene Satz die unentbehrliche Basis für die Aussage über den Christus und der Brief setzt sich daher aus einer Reihe von Meditationen über alttestamentliche Texte zusammen, an denen er nun die alles überragende Grösse des Christus sichtbar macht. Man darf nicht sagen, dass nicht auch ein Grieche das Studium des Alten Testaments in dieser Weise als Mittel zur Erkenntnis Jesu benützen konnte. Zunächst schliesst sich aber der Gedankengang des Briefs an diejenige Tradition an, die mit grosser Stärke die jüdische Frömmigkeit bestimmt, für die die Exegese das wichtigste Mittel zur Begründung der Gewissheit Gottes und zur Erkenntnis seines Willens war.

Die exegetische Funktion tritt in der christlichen Lehre dann zurück, wenn Jesus von der Geschichte Israels abgelöst und als selbständiger Wirker eines neuen göttlichen Werks zum Grund eines allein auf ihn gestellten Glaubens wird. Wenn aber die Einheit des göttlichen Willens, der die alte und die neue Gemeinde schafft, und die Einheit des Glaubens, durch den alle von Anfang an mit Gott verbunden sind, für die Denkarbeit zum leitenden Gesichtspunkt wird, so wird die Auslegung zu einer wichtigen Funktion, ohne die diese Betrachtung der göttlichen Regierung nicht erreichbar ist. Dann wird die Einheit zwischen dem Judentum und dem Christentum dadurch erkannt, dass die Einheit zwischen der Schrift und Christus sichtbar wird. Die Stellung, die sich der Brief damit gibt, ist die der jüdischen Christenheit. Unter den kultischen Handlungen, aus denen der Tempeldienst besteht, ist der Versöhnungstag mit dem Gang des Hohenpriesters in das Allerheiligste als die wichtigste hervorgehoben; dies entspricht der palästinensischen Schätzung des Versöhnungstags. Der Satz, dass das mosaische Heiligtum sein Urbild im Himmel habe, beruht direkt auf einem Spruch der Schrift und ist daher nicht nur für eine be-

sondere Gruppe in der Gemeinde gültig. Das himmlische Heiligtum passte aber in die griechischen Himmels- und Weltbilder nicht hinein, während die palästinensische Tradition darauf Gewicht legt, dass der Tempeldienst Ähnlichkeit mit der himmlischen Anbetung Gottes habe. Bei dieser Gelegenheit sagt der Verfasser von den Cheruben, sie gäben Anlass zu einem tief gehenden Unterricht.¹⁾ Die Deutung der Ezechielischen Theophanie galt in der Synagoge als eine der grössten theologischen Leistungen. Sie hat ferner dem göttlichen Eid eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet; auf seine Wichtigkeit stützt sich auch der Brief sowohl bei Abraham als in der Deutung von Psalm 110, 4.²⁾ Dass Gott von Abels Blut sagt, es schreie, hat die palästinensische Auslegung beschäftigt; auch der Brief denkt sich das nach dem Tod Abels eintretende Reden seines Bluts noch als gegenwärtig.³⁾

Beziehungen, die speziell zur alexandrinischen Form der jüdischen Theologie hinüberführten, existieren nur wenige. Die beiden Bilder: Strahl, der aus dem Licht heraustritt, durch den sich dieses offenbart, und Gepräge, an dem ein Ding erkannt wird, braucht der Brief zur Beschreibung der Wirksamkeit Jesu, indem er mit ihnen zugleich die Wirksamkeit des Präexistenten und die des Mensch Gewordenen umfasst.⁴⁾ Durch dieselben Bilder erläutert die alexandrinische Logoslehre den Anteil der ewigen Vernunft Gottes an der Herstellung der Welt. Durch sie strahlt das Licht in die Welt, und sie prägt die Dinge dadurch, dass sie ihnen ihre vernünftige Beschaffenheit gibt. Es liegt hier deutlich ein Zusammenhang vor; dass er aber durch die Lektüre Philonischer Bücher zu erklären sei, war eine unüberlegte Konjektur, weil die für den Denkkakt und die Frömmigkeit Philons wesentlichen Merkmale hier ganz fehlen. Wer von Philo lernt, wird vor allem seine Methode übernehmen; der Brief enthält keine Allegorie, sondern gehört in der Ausnützung des Wortsinns unmittelbar neben die palästinensischen Ausleger.⁵⁾ Philonische Einwirkungen erzeugen weiter mystische Tendenzen. Der Brief hat nicht einmal das, was man bei Paulus oder Johannes mystisch nennen kann, noch weniger die

¹⁾ 9, 5. — ²⁾ 6, 13—18. 7, 20—22. — ³⁾ 11, 4. 12, 24. — ⁴⁾ 1, 3. —

⁵⁾ Dass der Brief 7, 2 die Namen Melchisedek und Salem übersetzt, hat auch in der palästinensischen Überlieferung manche Parallelen.

Philonischen Bemühungen, im Seelenleben einen Vorgang herbeizuführen, bei dem ein Einheitsgefühl mit der Gottheit eintritt. Von den asketischen Grundsätzen Philo zeigt sich nichts, ebenso wenig von seinen kosmologischen Theorien. Wer die Überordnung des himmlischen Heiligtums über das irdische und des himmlischen Priesters über die menschlichen Priester mit den Philonischen Ideen kombiniert, erlaubt sich eine Konfusion. Auch die für den Christus gebrauchten Bilder Glanz und Gepräge sind von ihrer Philonischen Fassung dadurch entfernt, dass sie hier nicht der Kosmogonie dienen, sondern erläutern, wie Jesus der Menschheit Gott offenbart. Das Interesse des Briefs ist einzig auf Gott gerichtet, nicht auf die Erklärung des Weltbestands, sondern darauf, wie sich die Beziehung Gottes zum Menschen herstelle, und deshalb, weil Gott an Jesus erkennbar wird, heisst er ihn die Ausstrahlung der göttlichen Herrlichkeit und das Merkmal der göttlichen Existenz.

Immerhin macht die Benützung dieser Formeln wahrscheinlich, dass nicht nur die ersten Leser, sondern auch der Verfasser zum griechischen Zweig der Judenschaft gehörten, wohin ihn auch die ganze Sprachgestalt des Briefes stellt. Damit steht auch die Tatsache in Übereinstimmung, dass seine Betrachtung des Gesetzes nicht die pharisäische ist. Während der Pharisäismus im Gesetz das den Menschen verpflichtende Gebot findet, das freilich auch die kultischen Handlungen ordnet, doch so, dass sie ihre Bedeutung dadurch bekommen, dass sie dem Menschen den Stoff zum Gehorsam darbieten, durch den er sich Gott unterwirft, zeigt die aus Alexandria erhaltene jüdische Literatur, dass in der griechischen Hälfte der Judenschaft ein Religionsbegriff zur Ausbildung kam, der an den Veranstaltungen Gottes, durch die er den Menschen zu sich erhebt und mit sich vereint, seinen wesentlichen Inhalt besass. Derselbe Religionsbegriff bestimmt auch die religiösen Bildungen der Gnosis; an eine derselben, an die Spekulationen über Melchisedek, erinnert auch der Brief. Er gibt aber damit den gnostischen Anregungen nicht nach, da er Melchisedek nicht seiner selbst wegen zum Gegenstand seiner Betrachtung macht. Er sagt über ihn nur, was ihm als Aussage der Schrift über ihn gilt; denn da der Christus ein ewiger Priester wie Melchisedek werden soll, so ist für den Brief damit auch Melchisedek

ein unvergängliches Priesteramt beigelegt. Aber jede Ausdehnung der Betrachtung über die biblischen Aussagen hinaus, wodurch die Herkunft Melchisedeks und die Art seines priesterlichen Wirkens im Jenseits erklärt würde, unterbleibt. Die ganze Betrachtung will einzig den Beruf Jesu nach seiner unvergleichlichen Grösse zeigen. Die Gemeinde hat nicht an Melchisedek, sondern nur an Jesus ihren Priester und sieht dies daran, dass er nicht nur über Aaron, sondern auch noch über Melchisedek in Kraft seiner Sohnschaft Gottes erhaben ist.

5.

Der Hebräerbrief und Johannes.

Zu Johannes ist der Hebräerbrief eine lehrreiche Parallele, weil er mit Johannes die jüdische Basis der Frömmigkeit und gleichzeitig die starke Gemeinschaft mit Paulus teilt. Gemeinsam ist beiden Männern die Sammlung ihres ganzen Denkens in die Christologie, die darin ihre Voraussetzung hat, dass sie die ganze Erweisung Gottes von der Welterschöpfung an bis zur Weltvollendung hinaus im Christus geschehen lassen. Bei beiden führt das vollständige Einssein Jesu mit Gott nicht zum Dokerismus, nicht zur Entwertung der Geschichte. Der Sohnesbegriff bleibt in der Fassung, die ihm Christus gab; denn er bleibt auf das menschliche, personhafte Leben Jesu bezogen, so dass seine Arbeit auf Erden die Offenbarung Gottes ergibt, die der Menschheit die ewige Gemeinschaft mit Gott verschafft. Darum hebt sich für beide nach der subjektiven Seite aus allem, was zur Frömmigkeit gehört, der Glaube als derjenige Vorgang heraus, der uns mit Gott vereint.¹⁾

Der Benützung des Begriffs »Wort« zur Deutung der Einheit Jesu mit Gott steht auch der Hebräerbrief nahe, da die Bezeichnungen des Christus als der Ausstrahlung und des Merkzeichens Gottes aus der Logoslehre stammen und auch dieser Brief das göttliche Wort mit der göttlichen Macht völlig vereint, wodurch dem göttlichen Wort die Vermittlung aller göttlichen Werke übertragen ist.²⁾ Parallel sind daher auch die Beziehungen der Christologie zur Lehre vom

¹⁾ Die Versicherung, der Hebräerbrief sei im ersten Jahrhundert entstanden, Johannes aber im ersten Jahrhundert unmöglich, ist nichts als Willkür. — ²⁾ 1, 3, 4, 12. 13.

Geist und zur Eschatologie gefasst. Die Entfernung, in der die Sätze des Hebräerbriefts über den Geist von den Paulinischen Sätzen stehen, gleicht der, die wir bei Johannes antreffen. Beide finden in ihrer Beziehung zu Jesus alles, was sie zur Gewissheit ihres Heils bedürfen, ohne dass deshalb ihre Hoffnung abstirbt, die vielmehr durch Jesu vollkommene Sohnschaft Gottes ihre Kraft und Sicherheit erhält. Für den Hebräerbrief entsteht aber der Anschluss an Jesus ebenso wenig als für Johannes aus dem Vorblick auf die letzten Dinge, sondern daraus, wie Jesus jetzt die Stellung der Gemeinde vor Gott bestimmt. Ebenso findet sich auch im Hebräerbrief die Zurückstellung des Kirchenbegriffs und der Aufgabe, die der Kirche für die Welt gegeben ist.

Der Unterschied zwischen Johannes und dem Hebräerbrief entsteht in derselben Richtung wie der, der ihn von Paulus unterscheidet. Es fehlt das, was man die Johanneische Mystik heissen kann, das unmittelbare Umfasstsein von Jesus, in dem Johannes lebt. Das bringt in die Frömmigkeit im Hebräerbrief mehr Anspannung und Kampf hinein, als sie Johannes in sich hat. Der Kampf wendet sich im Hebräerbrief nicht nur gegen die Welt, sondern gegen den eignen Willen; er ringt mit dem Zweifel, mit der Ermattung, mit der Leidensscheu der Christenheit und hat die Gefahr des endgültigen Sturzes vor Augen. Was ihn hält, hat er über sich, im himmlischen Christus, und das, was ihn über ihn gewiss macht, ist vor allem die Schrift. Das bewirkt aber nicht eine Umbildung des Glaubensbegriffs in dem Sinn, dass der Glaube hier die Aneignung der Schriftlehre bedeutete; sein Gegenstand bleibt die göttliche Bezeugung, die das Unsichtbare und Zukünftige an den Menschen heranbringt. Da dies für die Christenheit durch den Christus geschieht, besteht der Glaube auch hier wie bei Johannes in der Gewissheit über den Christus und das von ihm für die Gemeinde vollbrachte Werk. Dagegen ist schärfer als bei Johannes darauf reflektiert, dass der Glaube seinen Grund im Verlangen nach den Gütern habe, die Gott dem Menschen darbietet. Darum begründet der Brief den auf Christus gerichteten Glauben dadurch, dass der Heilswert dessen, was er der Gemeinde verschafft, zur Erkenntnis kommt.

V.

Der im Namen des Petrus Schreibende.

1.

Das Amt des Apostels.

Indem hier ein Christ nicht in seinem eignen, sondern im Namen des Petrus schreibt, bringt er zum Ausdruck, dass das Gewicht des apostolischen Worts alles überrage, was die gegenwärtige Gemeinde besitzt. Kein Wort eines der jetzt Lebenden hat dieselbe Autorität. Ein gewisses Verzagen der Gemeinde an der Kraft, die ihr nach dem Tod der Apostel blieb, wird darin sichtbar, aber auch die Einsicht, dass nichts von dem, was die Gemeinde hervorbringe, mit dem apostolischen Wort vergleichbar sei. Indem der Schreiber die Gemeinde im Namen des Petrus an das erinnern will, was sie erhalten hat, bezeichnet er die Erinnerung, die immer wieder auf das apostolische Wort zurückgreift, als die Bedingung für den Bestand der Kirche.¹⁾

Der Vorzug der apostolischen Arbeit vor der der Späteren wird in die Augenzeugenschaft der Jünger gesetzt, die ihnen die gesicherte Kenntnis Jesu gab. Darum erscheint dem Schreiber nichts so geeignet, um die Grösse des apostolischen Amts sichtbar zu machen, als die Verklärungsgeschichte.²⁾ Petrus hat die Stimme Gottes gehört, die Jesus das Zeugnis Gottes gab. Der Wert der apostolischen Arbeit wird nicht in den einzelnen Überlieferungen über Jesus gesucht, sondern darin, dass der Apostel die Sohnschaft und Herrschaft Jesu auf Grund seines eignen Erlebnisses bezeugen kann.

Auch das Martyrium des Petrus gibt seiner Arbeit eine besondere Wichtigkeit. Es wird wie bei Johannes als vom Herrn ihm zugeteilt bezeichnet. Doch wird keine Verehrung des Martyriums, die vom übrigen Neuen Testament abweicht, sichtbar und die Erinnerung an die schweren Leiden der römischen Gemeinde erweckt in der Gemeinde nicht einen sie erschütternden Schmerz, der eine besondere Stärkung für sie nötig machte. Durch das dem Apostel aufgelegte Martyrium wird nur begründet, dass er für die Ausbreitung und Erhaltung des Worts besorgt sein muss.³⁾

Zur Verwendung des Apostelnamens ergibt die Äusserung

¹⁾ 2 Petr. 1, 13. — ²⁾ 2 Petr. 1, 16—18. — ³⁾ 2 Petr. 1, 13, 14.

des Briefs über die Paulinischen Briefe eine sachliche Parallele. Auch sie gewähren der Kirche die Möglichkeit, sich das apostolische Wort zu erhalten; darum sollen sie beständig und achtsam gebraucht werden, obgleich sie wegen ihrer Tiefe Anlass zur Missdeutung geben.¹⁾ Der Satz ist wahrscheinlich durch das Interesse veranlasst, das die an der Gnosis beteiligten Männer den Paulinischen Briefen widmeten, die sich durch ihre Sätze unterstützt fühlten und sie nach ihren Theorien umformten. Dieser Missbrauch der Briefe darf aber die Kirche nicht hindern, sie als ihren Kanon zu gebrauchen. Denn sie bringen sie in den ihr unentbehrlichen Zusammenhang mit dem sie begründenden Wort. Dazu kommt weiter, dass der Schreiber den Judasbrief, dessen Erhaltung er wünschte, durch eine Umarbeitung mit der apostolischen Autorität versah.

Neben dem Petrinischen und den Paulinischen Briefen bezeichnet der Schreiber den alttestamentlichen Kanon als das Fundament der christlichen Frömmigkeit.²⁾ Er kommt nicht als Gesetz, sondern ausschliesslich als Weissagung in Betracht, deren Gebrauch dadurch eingeschränkt wird, dass sie einer willkürlichen Deutung entzogen bleiben muss. Da in ihr Gottes Geist redet, kann auch nur Gottes Geist sie erklären. Der Schreiber sieht, dass sich die alttestamentliche Prophetie nicht unmittelbar auf die Gegenwart übertragen lässt, sondern eine Erneuerung bedarf, die die Gemeinde nur aus derselben Quelle schöpfen kann, aus der die Weissagung entstand. Sie ist aber als Prophetie wertvoll, solange die Nacht über die Welt und auch über die in ihr lebende Gemeinde ausgebreitet ist. Die Prophetie wird mit der Lampe verglichen, die so lange unentbehrlich ist, als der Tag noch nicht angebrochen ist. Der Tag kommt mit der Erscheinung Jesu, die der Gemeinde die Wahrnehmung der göttlichen Herrlichkeit und Werke bringen wird; mit ihr tritt dann das Licht in die Herzen derer hinein, die an seiner Herrschaft Anteil erhalten.

2.

Das Ziel des Christentums.

Von der Welt zu Gott hat die Verkündigung Jesu den Verfasser gewendet. Die Welt hat ihr Merkmal an der Be-

¹⁾ 2 Petr. 3, 15. 16. — ²⁾ 2 Petr. 1, 19—21.

gierde, an der sie stirbt. Durch den Christus erhält der Mensch dagegen Gottes Gaben, die die göttliche Art an sich haben und sie in den Menschen hineinlegen. Daraus entsteht ein den ganzen Willen spannender Beruf.¹⁾ Damit hat sich der Verfasser die Grundgedanken der apostolischen Verkündigung ohne Umbildung angeeignet. Er macht aus der Erkenntnis Gottes noch nicht einen abstrakten Begriff oder eine Spekulation, sondern denkt dabei an die Wahrnehmung des göttlichen Werks, das sich durch die Herrschaft des Christus vollzieht. Dieses Innwerden Gottes ist das Leben. Vom Sehakt, der Gott erfasst, wird das religiöse Gut nicht geschieden; es haftet untrennbar am Vorgang, durch den sich Gott dem Menschen zeigt. Darum wird die Erkenntnis Gottes in eine kräftige kausale Beziehung zur Haltung des Willens gebracht.²⁾ Die ethischen Funktionen ermöglichen den Gott wahrnehmenden Blick und der Brief ordnet sie in eine Reihe, durch die er einen gewissen Überblick über die sittlichen Aufgaben erreicht. Als der alles tragende Vorgang gilt der Glaube. Er begründet die Tüchtigkeit, da er den Menschen bewegt, seine Kraft zu brauchen und zu bilden. Die Tüchtigkeit begründet die Erkenntnis, nicht nur deshalb, weil das Erkennen unter den menschlichen Fähigkeiten als besonders wichtig hervorragt, sondern weil es am göttlichen Willen seinen Inhalt hat und darum nur dem zuteil wird, der die verwerflichen Begehungen von sich tut. Mit der Erkenntnis wird dem Menschen die Klarheit und Festigkeit des sittlichen Urteils erreichbar, durch die er seine sinnlichen Triebe zu beherrschen vermag, und mit der Herrschaft über sie hat er auch das Vermögen zur standhaften Festigkeit, die den Druck von aussen erträgt und überwindet. Nun, wenn er vor keinem Widerspruch zurückweicht, kann der Mensch fromm sein und Gott die Verehrung und den Dienst darbringen, und weil er fromm ist, kann er nun auch den Brüdern die Liebe erweisen, durch die er von den selbstischen Begehungen frei mit ihnen und für sie lebt, und in der Fähigkeit zur Bruderliebe gewinnt er auch die Liebe, die allen dient.

Das inwendige Wachstum zu einem guten und starken Willen kommt aber nicht nur durch einen naturhaften Prozess zustand, sondern erfordert die beharrliche, scharf wahr-

¹⁾ 2 Petr. 1, 3—7. — ²⁾ 2 Petr. 1, 8. 9.

nehmende Aufmerksamkeit und die entschlossene Hingabe. Sie hat ihre Bedingung daran, dass der Kampf mit den verwerflichen Regungen und Zuständen, die aus der vorchristlichen Zeit stammen, nicht unterlassen wird. Die Reinigung von den einst begangenen Sünden bleibt die fortdauernde Pflicht der Glaubenden.

Diese Ziele trennen die echte Christenheit von der gnostischen Bewegung ganz, deren Verwerflichkeit der Schreiber durch die Wiederholung des Judasbriefs bezeugt. Auch er dringt darauf, dass die Gemeinden den Gedanken ganz beseitigen, alle religiösen Vorgänge, die in ihrem Kreis hervortreten, seien rein und christlich. Es arbeitet unter ihnen auch eine falsche Prophetie und die nach innen gewendete Zucht ist das unentbehrliche Mittel zur Erhaltung der Gemeinden.

3.

Die Hoffnung der Christenheit.

In der Art, wie der Verfasser über die Hoffnung spricht, wird der Einfluss eines griechischen Gedankens auf seine Kirche sichtbar; denn er nennt als den Grund, den der Spott gegen die christliche Hoffnung verwende, die Unveränderlichkeit der Natur, die dieselbe geblieben sei, seit es Menschen gebe.¹⁾ Der Gedanke ist wahrscheinlich der Gnosis zuzuteilen, die mit ihm ihren Verzicht auf die christliche Hoffnung begründete; der Brief setzt aber voraus, dass er auch in die Gemeinde hineinwirke und die Kraft habe, ihre Hoffnung zu lähmen. In den neutestamentlichen Dokumenten gilt sonst immer die Verwandlung der Natur durch Gottes allmächtigen Willen als eine gesicherte Gewissheit, ohne dass sich die Reflexion nach dieser Seite wendet. Hier dagegen stellt sich die Erwartung einer Erneuerung der Welt im Blick auf die Festigkeit der Natur als phantastisch dar. Unterstützt wird die Erwägung dadurch, dass sich die Zeit weit über das hinaus erstreckte, was die ursprüngliche Fassung der Verheissung erwarten liess. Damit, dass sich hier eine Betrachtung der Natur regt, die sich der Herrschaft des Gottesgedankens entzieht, kommt ein neuer und mächtiger Gedanke in die christliche Denkarbeit hinein. Auch die Mittel, die dem Brief zu seiner Abwehr bei der Hand sind, zeigen die

¹⁾ 2 Petr. 3, 4.

Neuheit dieses Gedankens, da er weder ein Wort Jesu noch eine Ausführung der Apostel kennt, die sich gegen diesen Gegner wendeten, sondern einen Gedanken gegen ihn anruft, der der Tradition der Synagoge angehört.¹⁾ Diese hat die Wasserflut, durch die die erste Welt untergeht, und die Feuerflut, die der jetzt bestehenden Welt das Ende bringt, nebeneinander gesetzt. Die Vergleichung des Endes mit dem Eintritt der Flut geht freilich schon auf Jesu Wort zurück;²⁾ aber bei ihm dient sie dem ethischen Zweck, die sorglose Sicherheit abzuwehren. Hier wird durch sie die Möglichkeit und Gewissheit einer neuen Katastrophe dargetan; wie die erste Welt im Wasser unterging, ebenso werde die jetzt bestehende durch Feuer enden. Damit geht der Weltbrand aus der synagogalen Apokalyptik in die Vorstellungen der Christenheit hinüber. Zugleich wird aber nach der Verheissung der Schrift und Jesu daran festgehalten, dass der Untergang der Welt nur das Mittel zur Herstellung des neuen Himmels und der neuen Erde sei.³⁾ Dem Zweifel, der am Zeitpunkt der Verheissung entsteht, antwortet der Brief durch den Hinweis auf die Grösse des göttlichen Blicks, für den die menschlichen Zeitmasse nichts bedeuten, und benützt auch damit einen Gedanken der synagogalen Tradition.⁴⁾

Sicherer und originaler arbeitet der Brief im ethischen Bereich mit denjenigen Gedanken, die den Zweck haben, den Fortbestand des jetzigen Zustands für die Bildung des Willens fruchtbar zu machen. Die Grösse des von der Christenheit erwarteten Ziels macht die ihr noch gegebene Zeit kostbar und schliesst die Ungeduld aus, die nach dem Eintritt des Endes verlangt. Sie hat in der Dehnung der Frist nicht eine Verzögerung oder Erschwerung ihrer Rettung zu sehen, sondern eine Hilfe, die ihr die Rettung verschafft, weil sie die ihr gegebene Zeit dazu verwenden soll, sich auf den Schluss, der alles auflöst, vorzubereiten.⁵⁾

Nur von der Vollendung der Gemeinde wird gesprochen, nicht von dem, was die Offenbarung des Christus der Menschheit bringt, obwohl auf die Auflösung der Elemente reflektiert wird. Insofern bewahrt der Brief die Anfangsgestalt der Hoffnung nicht. Auch bei der Darstellung der Aufgabe,

¹⁾ 2 Petr. 3, 5—7. — ²⁾ Matth. 24, 37—39. — ³⁾ 2 Petr. 3, 13. —

⁴⁾ 2 Petr. 3, 8. — ⁵⁾ 2 Petr. 3, 9—15.

die sich aus der christlichen Gewissheit für die Gemeinde ergibt, fehlt der Hinweis auf ihre Arbeit an den Völkern, und das Leiden, das der Kampf mit ihnen bringt, wirkt hier nicht auf die Mahnung ein. Die Ereignisse unter Nero werden nur dadurch sichtbar, dass an die Hinrichtung des Petrus erinnert wird. Die Christenheit scheint eine ruhige Zeit zu haben, ist mit sich selbst beschäftigt und sieht in der Verteidigung der Gemeinden gegen die gnostischen Angriffe ihre wichtigste Aufgabe. Das gibt auch der Hoffnung ihre Färbung. Sie ist noch nicht erloschen, auch nicht bloss eine Theorie, sondern immer noch ein ernsthaftes Verlangen, das die Lebensführung bestimmt. Aber der Prozess, der sie in die Verbürgung des ewigen Guts für die einzelnen umwandelt und, soweit sie noch vom Ziel des Weltlaufs spricht, eine Theorie aus ihr macht, ist bereits im Gang.



D.

Die in der Gemeinde wirksamen Überzeugungen.

I.

Gott der Schöpfer der Welt.

1.

Die Stärkung des Vertrauens zur Vorsehung.

Für die palästinensische Gemeinde war es eine gegebene Gewissheit, dass die Berufung zu Gott in die Gemeinschaft mit dem Schöpfer versetze, mit dem Wirker aller Dinge, der es nicht nur einst war, als die Dinge wurden, sondern es beständig ist, weil alles nach seinem Willen geschieht. Dieser Gedanke wird durch die Verknüpfung des Gottesgedankens mit dem Werk Jesu nicht verdrängt oder geschwächt; vielmehr befestigt die Belebung und Füllung, die die Gewissheit Gottes durch den Christus bekommt, unmittelbar auch den Schöpferbegriff. Er bildet darum auch dann einen wesentlichen Teil der apostolischen Predigt, wenn sie sich an die Griechen wendet. Lukas hat bei der Darstellung der die Heiden berufenden Arbeit des Paulus ausgesprochen, dass dem Evangelium die Basis fehlte, wenn der Schöpfergott nicht erkannt wäre,¹⁾ und sein Bericht wird durch die Briefe bestätigt, die zwar nirgends am Schöpferbegriff ihr Thema haben, aber fortwährend Gott als den Wirker aller Dinge betrachten, so dass ihre ganze Gedankenreihe zerfällt, wenn der Schöpfungs-begriff nicht vorhanden ist. Die Kraft, mit der er als ein wesentlicher Teil des Gottesbewusstseins empfunden wird, zeigt sich darin, dass er sofort auch auf den Christus übertragen wird. Da die Vorstellungen Gott-sein und Schöpfer-sein miteinander vereint sind, so wird die Aussage über die vollkommene Gemeinschaft Jesu mit dem Vater sofort zum Satz, dass Gott durch ihn das Schöpferwerk vollbracht habe,²⁾ und an

¹⁾ Apostg. 17, 22—29. 14, 15—17. — ²⁾ Joh., Paulus, Hebr.

den Christusgedanken heftet sich sofort der Gedanke an die alle Dinge umfassende Herrschermacht. Weil nichts ohne Gott geschieht, darum geschieht auch nichts ohne den Christus und es ist zum Gedanken, dass er bei allen sei und sie in ihm seien, keine besondere mystische Anstrengung nötig, da er sich sofort daraus ergibt, dass Gottes Gegenwart und Wirksamkeit alles umfasst.

Durch die Kraft, mit der der Schöpfergedanke vorhanden ist, vergeht die ganze Götterschar, ohne dass dazu eine besondere theoretische oder apologetische Bemühung nötig war. Neben ihm stellt sich das Götterbild als Zeichen der Trennung von Gott und der Mythos als leer dar. Daher verschwinden auch die religiösen Unterschiede zwischen den Völkern und den verschiedenen Kulturen, zwischen asiatischer, ägyptischer und griechischer Religion, zwischen dem Dienst des Zeus und dem der Aphrodite. Diese Unterschiede hindern die Bildung der einheitlichen Begriffe »die Völker« oder »die Welt« nicht; im Gegenteil, da sie sich neben dem Schöpfergott als bedeutungslos darstellen, so beweist der religiöse Zustand der Völker ihre innere Gleichartigkeit und verschafft dem Weltbegriff den realen Grund.¹⁾

Durch den Christusgedanken erhob sich die christliche Gemeinde über die jüdische dadurch, dass ihr Glaube nicht mehr nur Vertrauen zur göttlichen Vorsehung war. Sie stellte nicht mehr einzig ihr Schicksal, sondern zuerst die inwendigen Vorgänge, die Not im Willen, Wirken und Erkennen, unter die göttliche Gnade. Dadurch bekam aber auch ihre Zuversicht zur göttlichen Leitung ihres Schicksals die Vollendung und die Unerschütterlichkeit. In der Christenheit wird überall die religiös begründete Sorglosigkeit sichtbar, die sich auch dann bewährt, wenn die Ereignisse das schwere Leiden bewirken.²⁾ Nachdem die grösste Sorge, die an der Schuld entsteht, gehoben ist, erstreckt sich die Befreiung von der Sorge auf den ganzen Inhalt des Lebens, auch auf die natürlichen und geschichtlichen Prozesse, die

¹⁾ Das neutestamentliche Gottesbewusstsein hat in dieser Hinsicht festen Anschluss an das in der Synagoge gegebene. Diese war bei der Bildung des Weltbegriffs durch den religiösen Synkretismus der hellenistischen Zeit unterstützt; die wirksamste Ursache für ihn war aber das Bewusstsein der wesentlichen Differenz zwischen dem Schöpfergott und allen Götterfiguren. — ²⁾ Matthäus, Jakobus, Apokalypse, Ev. Joh. („Stunde“), Petrus, Paulus, Lukas, Hebräerbrief.

in dieses eingreifen. Mit dem negativen Gedanken Sorglosigkeit ist aber das Verhalten der Christenheit erst unvollständig beschrieben, weil der negative Vorgang, die Abstoßung der Sorge, durch eine positive Gewissheit begründet wird, ohne die sie nicht erreichbar ist, durch die Überzeugung, dass alles, was dem Glaubenden widerfahre, ein Gut sei, weil es unter der Regierung Gottes steht. Darum besitzt er nicht nur die Ergebung in das, was geschieht, sondern erreicht durch die Gewissheit der göttlichen Regierung das Vermögen zum Wollen und zum Handeln. Durch sie bekommt die Gemeinde ihre Freiheit im Verkehr mit der Natur und ihre Freudigkeit zum Werk. In der Erfüllung ihres Berufs bleibt sie von der Gunst und Ungunst der äusseren Verhältnisse abhängig; da aber diese von der göttlichen Regierung umfasst sind, vereiteln sie den ihr aufgetragenen Dienst nicht, sondern ermöglichen ihr seine Ausführung. Daher wird die Fügung der Umstände beständig als göttliche Leitung gewürdigt und die Anpassung der Arbeit an sie erscheint nicht als hart oder unwürdig; vielmehr wird durch die Abhängigkeit von ihnen die Abhängigkeit von Gott erlebt, und diese mit dem Wort und der Tat zu ehren, bildet die freudige Aufgabe der Christenheit.

Zur Erprobung dieser Überzeugung am Leiden gab der Kampf mit der Welt von Anfang an die reichliche Gelegenheit, weshalb das Leidensthema in den Dokumenten der ersten Zeit besonders eingehend besprochen ist.¹⁾ Nirgends ist die Sorglosigkeit und Zuversicht, die in allem Gottes Gnade wirksam sieht, durch das Leiden gebrochen. Das Mittel, wodurch die Gemeinde dies erreicht, besteht nicht in Versuchen, die Ereignisse teleologisch zu deuten, sondern darin, dass sie sich verdeutlicht, ihr Leiden entstehe aus ihrer Gemeinschaft mit dem Christus. So streitet es nicht gegen ihre Überzeugung, dass sich Gottes Gnade in allem zeige, weil das, was um des Christus willen geschieht, der Gnade wegen geschieht. Nun wird das Leiden, weil es aus der Gemeinschaft mit dem Christus folgt, selbst zum Beweis für die Verbundenheit mit Gott und wird dadurch fruchtbar gemacht, dass es als Anlass zur Übung des Glaubens verwertet wird.

¹⁾ Matthäus, Jakobus, Apokalypse, Petrus, Paulus, Lukas, Hebräerbrief.

2.

Die Befestigung der natürlichen Verbände.**a) Die Fürsorge für die Lebensmittel.**

Die Gemeinde stellte zwischen ihren Gliedern eine vollständige Gemeinschaft her, die nichts, was den Menschen bewegt, unbeachtet liess. Ihre Tischgemeinschaft diente nicht nur der festlichen Freude, sondern verband sich mit der Fürsorge für den Unterhalt derer, die ihn nicht fanden, zunächst der Witwen.¹⁾ Darin sah man nicht eine Notlage, in die man sich unwillig fügte, sondern rechnete die Gewährung der Lebensmittel an die Darbenden zu dem der Gemeinde aufgetragenen Dienst. Durch die Vollständigkeit der Gemeinschaft war aber gleichzeitig ausgeschlossen, dass die Ökonomie zur wichtigsten Aufgabe der Gemeinde werden konnte, da ja auch die inwendigen Anliegen in ihre Fürsorge aufgenommen sind. Darum wird die Fürsorge für die Darbenden vom Apostolat abgesondert und für sie ein besonderes Amt geschaffen, woraus sich die Teilung des Gemeindeamts in seine zwei Stufen ergab. Die Gemeinde brachte dadurch kräftig zum Ausdruck, dass ihre wichtigste Arbeit in der Verwaltung des Worts bestehe, dass sie aber gleichzeitig an der Ausdehnung der Gemeinschaft auf die natürlichen Anliegen festhalte, da ja die Einsetzung eines besonderen Amts gerade dazu geschah, damit diese Dienste wirksam für alle geschehen.²⁾ Darum entstand zwar in der ersten Zeit in Jerusalem eine kräftige Bewegung, die durch den Verzicht der einzelnen auf ihr Vermögen die Gemeinde leistungsfähig zu machen suchte.³⁾ Eine Grenze fand sie aber an der kräftigen Überordnung der göttlichen Gnade über alle natürlichen Güter, mit der die Freiheitsregel verbunden ist, die auch für die höchsten Anliegen der Gemeinde, für die Verwaltung des Worts und des Gebets, in Geltung steht und darum auch den Gebrauch des Eigentums ordnet und keine zwangsweise Aufhebung der Sondervermögen zugunsten der Gemeinde gestattet. Sowenig sie eine unnatürliche Gering-schätzung der ökonomischen Werte bei sich aufkommen liess,⁴⁾ ebenso wenig konnte sie es zu ihrer ersten Aufgabe

¹⁾ Apostg. 2, 42. 46. 47. Jud. 12. 1 Kor. 11, 33. Apostg. 6, 1. Jak. 1, 27. 1 Joh. 3, 17. 1 Tim. 5, 3—16. — ²⁾ Apostg. 6, 1—4. — ³⁾ Apostg. 2, 44. 45. 4, 32—5, 4. — ⁴⁾ Vgl. die Beteiligung des Paulus an der Erhaltung der Gemeinde Jerusalems, Gal. 2, 10. 2 Kor. Kap. 8 u. 9.

machen, die äussere Lage ihrer Glieder günstig zu gestalten. Denn der Anspruch an die Glaubenden, dass sie die Kraft zur Entsagung haben, galt nicht nur den Reichen, sondern auch den Armen, nicht nur den Freien, sondern auch den Sklaven, und es blieb beim Wort Jesu, dass den Armen nicht Besitz, sondern Gottes gute Botschaft gegeben werde. Als die gnostische Bewegung auch die Befreiung der Sklaven und die Gleichberechtigung der Frauen unter ihre Ziele aufnahm, haben sich die Apostel diesen Bestrebungen widersetzt.¹⁾

b) Die Familie.

Die Ehe wird nicht nur erhalten als durch den Schöpferwillen Gottes begründet, sondern dadurch, dass die Keuschheitsregel überall in den Gemeinden Unverletzlichkeit bekommt, zur vollständigen Gemeinschaft gemacht. Durch die Abwehr der gnostischen Bewegung, die die Keuschheitsregel und die Ehe als Fessel empfand und zu sprengen versuchte, wird von der Gemeinde ausdrücklich dafür gesorgt, dass die christliche Gemeinschaft auf die Familie nicht zersetzend, sondern stärkend wirke. Der Nachdruck, mit dem Paulus die Frauen an ihre eignen Männer bindet, hat den Schutz der Familie gegen die Übermacht der kirchlichen Gemeinschaft im Auge, die jene ersetzen und dadurch auflösen kann.²⁾ Da die Familie als Gottes Werk betrachtet wird, kann auch sie der göttlichen Gnade als Mittel dienen. Deshalb wird in die dem Mann gewährte Berufung auch sein Haus eingeschlossen, da sie sich nicht an einen abstrakten Menschen wendet, sondern den Mann in seinen konkreten Verhältnissen als Gatten und Vater in die Gnade Gottes stellt.³⁾ Die persönliche, freie Art der christlichen Frömmigkeit in Busse und Glauben wird dadurch nicht verletzt und Jesu Spruch, der zum Verzicht auf die Familie und zum Riss durch alle natürlichen Beziehungen berechtigt, bleibt in Geltung. Nicht der Wille des Mannes kann die Frau gläubig, nicht das Gebot des Vaters seine Kinder zu Christen machen. Nur Gottes eigene Gnade, die den Menschen innerlich bewegt, kann bewirken, dass diese natürlichen Verhältnisse auch für das religiöse Ziel des Menschen fruchtbar werden. Die Christenheit

¹⁾ Petrus, 1 Kor., Eph., Kol., 1 Tim., Titus. — ²⁾ 1 Kor. 14, 35. Eph. 5, 22. Kol. 3, 18. Tit. 2, 5. — ³⁾ Apostg. 16, 31.

handelte aber im Glauben, dass der, der die natürliche Gemeinschaft geschaffen habe, sie auch mit seiner Gnade erfülle. Daher entstand aus der Begründung der Gemeinde keine Frauen- und Kinderfrage; die Entscheidung Jesu kommt zum Vollzug, durch die den Frauen und Kindern der Anteil an der Gemeinde ebenso verliehen war wie dem Mann.¹⁾

c) Der Staat.

Durch die religiöse Trennung der Christenheit von der Judenschaft bahnte sich die Unterscheidung des religiösen und des politischen Verbands sofort mit der Gründung der Kirche an. Im eigenen Kreise stellt man die Einigung durch den Anschluss an den Christus her und setzt alle anderen Beziehungen der Anerkennung des himmlischen Herrn bewusst und kraftvoll nach. Da das, was Gottes ist, allen übrigen Anliegen vorangeht, so wird der Gehorsam jeder Obrigkeit aufgesagt, wenn er nur durch Ungehorsam gegen Gott zu leisten wäre.²⁾ Wenn dagegen dieser wichtigste Besitz und diese erste Pflicht gesichert war, so wurde der volkstümliche, staatliche Verband, durch den die Judenschaft unter sich vereinigt war, durch die christliche Bruderschaft ebenso anerkannt wie die Familie. Auf der jüdischen Seite hat man dies freilich als eine tiefe Verletzung der bestehenden Ordnung empfunden, weil bisher der nationale Verband mit der religiösen Gemeinschaft identisch war und aus ihr seine lebendige Kraft bezog. Durch die Verbindung der volkstümlichen mit der religiösen Gemeinschaft auf der jüdischen Seite wurde aber in der Christenheit nicht die Neigung erzeugt, deshalb auch die volkstümliche Ordnung zu zerstören; ihr Bussruf blieb von revolutionären Stimmungen gegenüber den jüdischen Obrigkeiten und Verhältnissen völlig getrennt.

Sowie es griechische Gemeinden gab, entstand die Frage nach ihrem Verhältnis zum römischen Staat, während sich in Palästina die Eingliederung der Christenheit in den römischen Staat noch dadurch hergestellt hatte, dass sie ein Teil der Judenschaft war; daran hielten auch die Apologien des

¹⁾ Daher konnte die Taufe von Anfang an zur Taufe ganzer Familien werden; wie weit sie dabei auch zur Kindertaufe wurde, das entzieht sich der Beobachtung. Was dafür oder dagegen gesagt wird, ist alles nur Konjektur. — ²⁾ Apostg. 4, 19. 5, 29.

Paulus vor den palästinensischen Obrigkeiten fest; sie beweisen das gute Recht der Christenheit innerhalb der Judenschaft, womit ihr auch der Schutz des Staats gesichert ist. Mit diesem Gedankengang reichte die griechische Christenheit nicht mehr aus, weil sie hier als eine selbständige Korporation bestand und daher ihr Verhältnis zu den städtischen und staatlichen Ordnungen und Machthabern neu bestimmen musste. Dass hier ein schwerer Kampf bevorstand, lag sofort im Blick der führenden Männer. Wenn Jesus die Arbeit seiner Boten an Israel als Martyrweg beschrieb, so erweitert sich nun dieser Ausblick dahin, dass an die Stelle Israels die Welt tritt. Die Verbindung des Götterdiensts mit der Staatsordnung und speziell mit dem Kaisertum liess über den Ernst der Lage keine Täuschung zu. Wir haben uns schwerlich vorzustellen, dass die von der Weissagung des Johannes vorausgesetzte Auffassung der Lage nur vereinzelt oder erst spät hervorgetreten sei. Der Gottesgedanke der Gemeinde hat aber verhindert, dass ihr Verhältnis zum Staat zur Feindschaft wurde, die ihn zu zerstören sucht. Auch die Völker stehen unter Gottes Regierung und sind nicht nur der Machtbereich des Satans und das Recht, das ihr Leben ordnet, steht mit Gottes gutem Willen in Zusammenhang.¹⁾ Dadurch war eine ähnliche Beurteilung des Staats erreicht, wie man sie der Ehe gegenüber anwandte; man versucht zu unterscheiden zwischen dem, was er nach göttlichem Recht in der Erfüllung seiner Sendung tue, und dem, wodurch er sich von seinem Beruf entferne, Böses mit seiner Macht schütze und, statt im Dienst Gottes zu handeln, der satanischen Macht zum Werkzeug diene. Daher behält die Mission auf dem griechischen Boden dieselbe unpolitische Haltung wie in Jerusalem; wie sie sich dort nicht mit revolutionären Bestrebungen verband trotz ihrer absoluten Verurteilung der Judenschaft, so war sie hier nicht mit politischen Tendenzen vermengt, und wie dort die ganze bestehende Sitte erhalten wird, wenn sie nicht in den Streit mit Gottes Willen führt, so wird auch hier der Christenheit die Regel gegeben, dass sie mit den Nachbarn, der Stadt und dem Staat in eine tatkräftige Gemeinschaft trete, solange sie von ihnen nicht zu einem bösen, sondern zu einem guten Werk berufen wird.²⁾

¹⁾ Röm. 13, 1—7. 1 Petr. 2, 13 14. 17. — ²⁾ Tit. 3, 1. 1 Petr. 2, 15. 16.

3.

Die Verhinderung des Dualismus.

Durch die Entscheidung für und gegen den Christus entstand ein vollständiger Gegensatz, weil sich an den Christusgedanken die Hoffnung auf die höchsten Güter heftet und weil bei dieser Entscheidung die sittlichen Normen zur Verwendung kommen, die nicht gebrochen werden dürfen. Zugleich bringt die Gemeinde den Kampf auf der Erde mit den jenseitigen Mächten in Verbindung; Christus und der Satan stehen gegen einander. So entstehen die mächtigen Antithesen, die dem Geist das Fleisch, den Geheiligten die Welt, den Kindern Gottes die Kinder des Satans gegenüberstellen. Aber der Schöpfungsgedanke zerbricht nirgends. Er steht bei Paulus und bei Johannes über den Sätzen, die man dualistisch heissen kann. Immer wird festgehalten, dass alles aus dem Schöpferwillen Gottes stammt.

Das ergab ein Band inwendiger Gemeinschaft mit allen Menschen, das sich bei der universalen Arbeit der Kirche stets als wichtig erwies. Die Frage kann nicht entstehen, ob es Menschen gebe, für die die sittlichen Normen nicht vorhanden seien, so dass ihr verwerfliches Verhalten nicht als Sünde zu verurteilen sei, oder solche, für die die Erkenntnis Gottes unmöglich sei, so dass ihnen seine Verheissung nicht gelte. Alle sind geschaffen und stehen dadurch in einer unzerstörbaren Abhängigkeit von Gott. Darum war, um die an alle sich wendende Berufung zu begründen, nicht erst eine Lehre von einer natürlichen Ethik und Religion notwendig, da schon der Schöpfungsgedanke die Gewissheit schuf, dass keiner in völliger Nacht stehe, sondern das göttliche Wort jeden erleuchte, der in die Welt komme, und dass keiner ohne Verpflichtung sei, sondern jeder das göttliche Recht kenne und dass keiner sein Ziel anderswo habe als in Gott, der ihm das Leben gab.

Nicht weniger kraftvoll kommt der Schöpfungsbegriff dadurch zur Verwendung, dass er keine Mystik entstehen lässt, bei der sich der Mensch nur nach innen wendet und einzig in sich selbst die göttliche Wirkung sucht. Die Gewissheit Gottes wird zwar am Christus so gewonnen, dass sie das ganze Innenleben bestimmt. Der Mensch kommt zur Einkehr bei sich selbst, hat Christus bei sich, ist mit

seinem Denken und Wollen in ihm und bekommt eine vollständig personhafte Religion; aber die Natur und Geschichte, der Leib und die menschliche Gemeinschaft werden deshalb nie als religiös gleichgültig preisgegeben; denn sie sind ja durch Gottes Schöpfermacht vorhanden. Darum trennt sich zwar der Wille vom Leib, weil er die sündlichen Triebe erregt, aber gleichzeitig wendet er sich ihm auch zu, weil er im Dienst Gottes als Waffe der Gerechtigkeit zu brauchen ist. Darum entsteht an der Welt zugleich das Leiden, weil sie böse ist und in der Macht des Satans steht, und auch die Freude, weil alles, was sie hat, zum Grund des Dankes wird. Darum erhebt sich das Begehren über den ganzen jetzigen Lebensstand des Menschen, weil er an die Erde gebunden ist; aber es gilt gleichzeitig, dass die Erde mit allem, was sie füllt, Gott gehört. Darum setzte die Gemeinde mit verstärkter Überzeugung die jüdische Sitte fort, die in jeder natürlichen Gabe den Anlass zum Dank erkennt. Sie hielt den Gebrauch der Natur deshalb und dann für rein, weil und wenn er den Dank erzeugt.¹⁾

4.

Die Abgrenzung des Supranaturalismus gegen die Unnatur.

Am Schöpfergedanken entsteht die Untertänigkeit unter die Natur, weil sie als Gottes Werk heilig ist und unsren Gehorsam empfangen muss, aber auch die Erhebung über die Natur, weil mit dem Schöpfergedanken Allmacht als das erfasst ist, woraus die Natur wird, und weil diese Macht als Wille gedacht wird, im Besitz alles dessen, was uns unsre personhafte, geistige Art verleiht. Darum begleitet der Wunderbegriff den Gottesgedanken; aber auch er kann keinem Dualismus verfallen, durch den die Natur bekämpft und verachtet würde, weil ja die Macht Gottes ebensowohl die Natur als das Wunder schafft. Der Schöpfergedanke gab der Gemeinde das Vermögen, den Bericht über das Wunder Jesu so zu gestalten, wie sie es tat, so dass sie an ihm die unbegrenzte Zuversicht zur Macht Gottes und gleichzeitig den völligen Gehorsam sichtbar macht, der sich in die uns gegebene Ordnung des Lebens fügt. Die Bedeutung

¹⁾ Röm. 14, 6. 1 Kor. 10, 30. 1 Tim. 4, 4.

des Schöpfergedankens erstreckt sich aber auf die ganze Betrachtung Jesu, da die Gemeinde in Jesu Person das vollkommene Wunder erkennt und ihn in seinem Ursprung und Ziel über die Erde emporhebt, weil er durch Gott ist. Daraus wird aber nie ein Angriff auf die natürliche Gestalt des menschlichen Lebens; überall gilt der Satz, dass sich die Herrschaft Gottes durch den Menschen Jesus offenbare; denn auch das Natürliche ist Gottes Werk. Darum wird aus der Eschatologie nicht die Vernichtung, sondern die Vollendung der Welt. Bei dem Wunder, das die Apostel und die Gemeinde als ein wichtiges Mittel bei ihrer Arbeit schätzten, war es von besonderer Bedeutung, dass der Schöpfergedanke gleichzeitig in Geltung stand, weil sich nun der Wunderbegriff im Zusammenhang mit dem Geistgedanken auch mit den inwendigen Vorgängen verbindet, wo Unnatur, falls sie sich an das Wunder heftet, vollends zerstörend wirkt und zur Selbstvernichtung führt. Auch in ihren Aussagen über das Wirken des Geists sprach die Gemeinde dankbar aus, dass Gott grösser als der Mensch und als die Natur sei. Deshalb ist der Geist grösser als der Verstand und kann zeigen, was kein Auge sieht, und lehren, was ohne ihn kein Denken erfasst; ebenso ist er grösser als der menschliche Wille und kann Kraft geben, die der menschliche Wille ohne den Geist nicht hat. Allein das Wunder hat bei den Aposteln auch im Bereich des Geists keinen Dualismus und keine Unnatur erzeugt. Die Aussagen über den Christus und über den Geist bleiben miteinander in genauer Übereinstimmung. Die Gemeinde hat sich bei Jesus und beim Geist an allem gefreut, worin sie Gottes allmächtiges Wirken erkannte; aber wie sie sich der menschlichen Art Jesu nicht schämte, so hat sie auch die Wirkung des Geists nicht darin gesehen, dass er das Bewusstsein und den Willen zerstöre. Gottes Wirkungen sind nach ihrem Urteil gute Gaben, die den Menschen heilen und stärken, nicht vernichten. Darum wird nie ein trunkenes Versinken in den Geistesstrom als christliche Vollkommenheit gerühmt und angestrebt, sondern immer in der Heiligung des personhaften Lebens das erkannt, was uns der Geist gewährt. Die Gewissheit Gottes, die die Apostel haben, umfasst das Übernatürliche und das Natürliche.

II. Der Gott Jesu.

1.

Die Einheit des Christus mit Gott.

a) Die Erkenntnis Gottes in Jesus.

Die Botschaft der Jünger erweckte zunächst unvermeidlich sowohl in Jerusalem als bei den Griechen den Eindruck, sie vergöttere einen Menschen; denn sie gaben ja dem Menschen Jesus ihren Glauben, ihre Liebe, ihre Hoffnung, ihre Anbetung. Der Erfolg der Gemeinde hing völlig davon ab, dass sie den Gedanken überwand, dass von ihr an Stelle Gottes oder neben Gott auch noch der Mensch Jesus angebetet werde; konnte sie diesen Gedanken nicht vernichten, so war sie tot. Es ist aber aus der apostolischen Gemeinde nicht ein einziges Wort erhalten, das sich einem christlichen Polytheismus zuwendete, Gott von Jesus trennte und mit dem Gebet und Glauben zwischen beiden schwankte.¹⁾ Alle Formen der apostolischen Lehre haben ihren Kernsatz in der Einheit Jesu mit Gott, die durch die Unterordnung Jesu unter Gott entsteht.

Der Gottesgedanke beherrscht die ganze Verkündigung. Jesus wird nicht als ein Ersatz für Gott gepredigt, sondern um Gottes willen, weil er ihn sendet und durch ihn wirkt. Es wird an ihn geglaubt, weil er Gottes ist, zu dem Zweck, damit so Gewissheit Gottes, Liebe zu Gott und Gehorsam gegen Gott entstehe. Wie Jesus fromm war, so wurden es auch seine Jünger und durch sie die Gemeinde und ihre ganze Arbeit war davon abhängig, dass sie es sichtbar zu machen vermochte, dass sie fromm denke und handle, aus der Liebe Gottes heraus. Weil sie aber ihre Frömmigkeit durch ihre Kenntnis Jesu hat, so sind ihr die Formeln unentbehrlich, die Jesu Gemeinschaft mit Gott als vollständig und ewig beschreiben, weil dadurch erkannt wird, warum und wie sie im Anschluss an Jesus die Gemeinschaft mit Gott hat, nicht dadurch, dass der Mensch Jesus vergöttert wird, sondern dadurch, dass Gott sich in ihm offenbart.

¹⁾ In der Literatur der nächsten Generation steht es in dieser Hinsicht anders; da fehlt es nicht an Worten, die Jesus wie einen zweiten Gott neben den Vater setzen.

Das gab dem Gebet der Gemeinde seinen Charakter. Ihr Merkmal ist, dass sie den Namen Jesu anruft.¹⁾ Denn der auf ihn gerichtete Glaube findet darin seine nächste, einfachste Wirkung, dass er den Menschen bewegt, seine Gnade und Hilfe zu erbitten. Dass es aber eine Anrufung Jesu geben könnte, die nicht an Gott gerichtet wäre, dieser Gedanke entstand in der ersten Gemeinde nicht. Sie wendet ihre Anbetung, ihren Dank und ihre Bitte zu Gott.

b) Die Selbständigkeit der Christologie gegenüber dem Mythos.

Den Historikern, die in der Geschichte Jesu nicht den zureichenden Grund für die Überzeugung der Jünger finden, liegt die Frage nahe, ob nicht das religiöse Verhältnis der Gemeinde zu Jesus erst unter dem Antrieb fremder Gedanken entstanden sei, die von ihr mit den Erinnerungen an Jesus verschmolzen wurden, etwa unter dem Einfluss orientalischer Spekulationen über einen gottähnlichen Urmenschen oder der als Retter gedachten persischen oder babylonischen oder indischen Götter und Heroen oder, um bei der zunächst liegenden Vorstellungsreihe zu bleiben, der Kaiserverehrung, da ja der Kaiser als »der Herr« göttliche Ehrung erhielt.

Dieser Theorie widersteht zunächst die Tatsache, dass nicht einmal da, wo sich in der Christenheit sichtlich neue Überzeugungen bildeten, der gegebene Bestand der Erinnerungen an Jesus umgebildet worden ist. Die neuen Urteile des Paulus über das Werk Jesu haben nicht eine einzige Angabe über ihn erzeugt, die nicht unabhängig von seiner Rechtfertigungslehre schon vorhanden war.²⁾ Es steht mit dem Hebräerbrief nicht anders, der dadurch einen neuen, folgenreichen Satz über den Christus gibt, dass er den Priestergedanken auf das Werk Jesu anwendet; aber seine Angaben über den geschichtlichen Verlauf seines Lebens werden davon nicht berührt; sie sind im Hebräerbrief dieselben, die überall in der apostolischen Predigt zu treffen sind. Die Johanneische Aussage über Jesu Gemeinschaft mit dem Vater beruht auf derselben Anschauung von seinem irdischen Wirken, die die Verkündigung Jesu sonst verwendet hat.³⁾

¹⁾ 1 Kor. 1, 2. 2 Tim. 2, 22. Röm. 10, 13. Apostg. 9, 21. 22, 16. 7, 59. — ²⁾ Vgl. S. 203—206. — ³⁾ Dies wurde im ersten Band gezeigt.

Sodann sucht diese Theorie den Weg, auf dem der Mythos die Jünger Jesu erreichte und über sie Macht gewann, in der gnostischen Strömung. Sie hat deshalb die Tatsache gegen sich, dass der Gegensatz zwischen den gnostischen Tendenzen und dem Wort Jesu im Neuen Testament zur klaren Darstellung kommt. Alle Anpassungen des Christus an den Mythos führen unvermeidlich einen Widerspruch gegen die fundamentale These des christlichen Bekenntnisses herbei, dass der Mensch Jesus in der Gemeinschaft mit Gott stand. Dass ein in Menschengestalt erscheinender Gott etwas anderes sei als der Mensch Jesus, der der Sohn Gottes ist, das hat man gerade im Anfang der Gemeinde mit besonderer Deutlichkeit erkannt, weil der mit dem Judentum gegebene Monotheismus der Herstellung einer Mehrzahl von Göttern schlechthin widerstand und weil die Erinnerung an die Wahrscheinlichkeit und Natürlichkeit Jesu, der gegen alle gnostischen Theorien verschlossen war, dergleichen Vorstellungen ausgestossen hat. Dass die Evangelien ihren Grundgedanken aus der gnostischen Überlieferung beziehen und gleichzeitig den Gegensatz Jesu gegen alles, was ihr angehört, in seiner ganzen Schärfe zum Ausdruck bringen, ist eine historische Unmöglichkeit.

Auf den Parallelismus, der zwischen den gnostischen Spekulationen und der christlichen Predigt bestand, wurde man sofort aufmerksam, sowie sie über Jerusalem hinausging.¹⁾ Die gnostischen Religionen wurden aber von den Jüngern verworfen, zuerst und vor allem, weil der von ihnen begründete Wille nach den Normen Jesu verwerflich war; aber das in den christlichen Dokumenten vorliegende Christusbild zeigt, dass man sich auch den Gegensatz zwischen den eignen Überzeugungen und den gnostischen Vorstellungen nicht verbarg. Die gnostischen Religionen brechen das Gottesbewusstsein, weil nach ihrer Theorie ein von Gott unterschiedenes, neben oder unter ihm stehendes Geistwesen im Menschen erscheint, womit die Einzigkeit Gottes aufgegeben ist. Zugleich wird das personhafte Leben des Menschen zerstört, weil hier nicht ein Mensch aus Gott wird, sondern falls überhaupt noch ein Mensch übrig bleibt, ein jenseitiges Wesen in ihn hineintritt und somit in ihm ein doppeltes Ich erzeugt. Im Gegensatz zu allen solchen Spe-

¹⁾ Lukas hebt das nachdrücklich hervor, Apost. 8, 9—11.

kulationen behält der Sohn Gottes der Jünger die volle Natürlichkeit des menschlichen Lebens und ist als Mensch nicht mit einem Untergott oder einer göttlichen Kraft — dergleichen gibt es bei den Aposteln nicht — sondern mit dem Vater geeint. Parallelen zur neutestamentlichen Christologie gibt es, so viele vergottete Menschen und anthropomorphe Götter die Religionsgeschichte kennt, nicht und in ihrer Originalität liegt der geschichtliche Beweis, dass die Wurzeln, aus denen sie entstand, nicht jenseits der Gemeinde zu suchen sind, sondern dass die Aussage der Jünger den wirklichen Hergang aufdeckt, indem sie uns den Umgang Jesu mit Gott als das bezeichnet, was alle ihre Aussagen über die Sohnschaft Gottes trägt. Das wird dadurch nicht zweifelhaft, dass die Begriffe, durch die sie sich den Anteil Jesu an Gott verständlich machten, Geist Gottes, Bild Gottes, Wort Gottes, Glanz und Herrlichkeit Gottes, Merkzeichen Gottes, auch von der jüdischen Lehre zur Beschreibung des göttlichen Wirkens verwendet worden sind. Dass der gegebene Stand des Gottesbewusstseins die Aussagen über Jesu Sohnschaft Gottes mitbestimmt, ist ein so einfacher Vorgang, dass er keine weitere Erklärung nötig macht.

Die Selbständigkeit des neutestamentlichen Satzes gegenüber den mythologischen Bildungen bewährt sich darin, dass in den Aussagen über die Ewigkeit des Sohns nichts als seine Mitwirkung bei der Schöpfung zum Vorschein kommt, während jede spekulative oder mythologische Darstellung der Gemeinschaft des ewigen Christus mit dem ewigen Gott fehlt. Den Schöpfergedanken bezog aber die Christenheit nicht vom kaiserlichen Herrn in Rom oder von Krischna und Mithras. Er ist ausschliesslich dem Gottesgedanken Israels eigen, und nur in dieser spezifisch jüdischen Fassung spricht das Neue Testament von der Ewigkeit des Sohns.

e) Die Einheitlichkeit der ursprünglichen Christologie.

Diejenige Gedankenreihe, die die dogmatische Tradition im engeren Sinn Christologie nennt, hat überhaupt die Denkarbeit der ersten Zeit nicht beschäftigt. Sie erörtert nicht, durch welche Vorgänge Gott in Jesus gegenwärtig sei und seine Menschheit mit sich vereine, eben weil die Überzeugung, dass Jesus die vollständige Teilnahme am göttlichen Wirken

habe, aus seiner königlichen Sendung und aus der Erinnerung an die Vollständigkeit seiner Gottesliebe entsteht. Darüber hinaus wird kein Bestreben sichtbar, Begriffe zu bilden, durch die Gottes Beziehung zu ihm verdeutlicht würde, weil dies für den Anschluss an ihn die Bedingung oder doch eine wesentliche Hilfe sei. Die beiden gegebenen Vorstellungsformen, die seine Gemeinschaft mit Gott aussprechbar machen: der Geist oder das Wort Gottes habe ihn gemacht und erfüllt, haben den Jüngern genügt, und erst die Griechen, die ihr Denken von der Wirklichkeit weg zur Möglichkeit hinüberwenden, bekamen an dieser Stelle einen starken Antrieb für ihre Theologie. Es entspricht der Bindung des apostolischen Denkens an das Geschehene und an die aus dem Geschehenen entstehende Pflicht, dass es nicht auf die Person, sofern sie als ruhend vorgestellt wird, sondern auf ihr Werk gerichtet bleibt, durch das Jesus die Gemeinde schafft und zur Vollendung führen wird. Der Verlauf der Lehrarbeit macht sichtbar, dass die Gemeinde ein einheitliches Urteil über Jesu Verhältnis zum Vater besass. Wo dieses nicht erreicht wurde, fand der Eintritt in die Gemeinde nicht statt. Der Zweifel am Christus und die Polemik gegen ihn waren natürlich auch damals reichlich vorhanden; sie haben aber ihren Ort bei den Gegnern der Gemeinde, nicht in der Gemeinde selbst. Daher lassen sich christologische Erörterungen, die die Gemeinde aufregten, in den Briefen nur spät nachweisen. Der Römerbrief führt nicht auf den Gedanken, dass ein verschiedenes Urteil über den Anteil Jesu an Gott in der Kirche vorhanden sei. Bei der Abwehr der Gegner, die die Philipper stören können, tritt nur der soteriologische Gedanke ans Licht.¹⁾ Da, wo die gnostischen Bestrebungen eigene christologische Sätze vertreten, wird ihnen die Gemeinschaft sofort versagt.²⁾ Bei der Beurteilung dieses Tatbestands haben wir freilich daran zu denken, dass die christliche Gemeinschaft nicht in einer Lehrformel, sondern im Glauben an Jesus ihren Grund hatte, darin, dass sich jeder mit entschlossenem Willen unter Jesus stellte, nicht darin, dass er mit einer einwandsfreien Formel Jesu Wesen beschrieb. Dennoch wäre die Erörterung christo-

¹⁾ Phil. 3; auch Phil. 2, 5—11 spricht gegen den sektenhaften Bruch der Gemeinschaft, geistlichen Dünkel u. dgl., lässt aber nicht erkennen, dass Jesu Gemeinschaft mit Gott bestritten sei. — ²⁾ Vgl. den Kolosserbrief, die Pastoralbriefe, den Judas- und die Johannesbriefe.

logischer Fragen nicht ausgeblieben, wenn sich an dieser Stelle deutliche Gegensätze zwischen den Lehrern ergeben hätten, da solche eine starke Rückwirkung auf den Glaubensstand ausüben. Die an der Gemeinde sichtbare Einheit des Glaubens setzt voraus, dass auch ihre Aussagen über Jesus gleichartig gewesen sind, und die uns erhaltenen Darstellungen des Christus bestätigen dies.

2.

Die vollkommene Gnade.

a) Die Offenbarung der Gnade durch den Tod Jesu.

Da nun der messianische Gedanke nicht mehr die Unbestimmtheit einer Hoffnung hatte, sondern in Jesus auf das Geschehene angewendet war, so war damit der Satz gegeben, jetzt habe sich Gottes letztes Ziel enthüllt und seine vollkommene Gnade sei wahrnehmbar. Davor stand freilich in einer Deutlichkeit, die den früheren Stand des Bewusstseins weit überragte, die Enthüllung des Gegensatzes, mit dem sich der Mensch Gott widersetzt. Die Gabe Gottes war zurückgestossen, der Christus getötet worden. Seine Verkündigung wird also zur Bezeugung der Geschiedenheit der Welt von Gott; denn sie verkündet ihn als den Getöteten. Weil aber Jesus durch seinen Tod in seine Herrschaft tritt, durch die er die Herrlichkeit Gottes für die Menschheit offenbart, deshalb wird die Verkündigung seines Tods zugleich und vollständig zur Anbietung der Gnade. Lukas beschreibt die apostolische Predigt vom Pfingsttag an als die Verkündigung des Kreuzes mit dem Zweck, dass sie die Schuld Israels erweise und ihm an der Tötung des Christus die Notwendigkeit der Busse zeige. Es bedarf aber nichts weiteres, damit sie zugleich die höchste Darstellung der Gnade sei. Sie wird dazu nicht erst durch eine lehrhafte Formel, sondern durch die Wucht der Tatsache, dass Gott den Christus der Menschheit gibt, obwohl sie ihn kreuzigt, und dass, weil er auch am Kreuz der Christus ist, daraus nicht der Fluch über Israel oder die Welt, sondern ihre Berufung zu Gottes Reich entsteht. Da Jesus als der verkündet wird, der Israel auch jetzt trotz seiner Schuld sucht und zum Leben führt, so wird durch seinen Tod den von ihm Berufenen die vollkommene Vergebung gewährt und die

Reue, die an seinem Kreuz entsteht, wird unmittelbar zur Liebe, weil sie in der Erkenntnis besteht, dass Gottes Gnade verkannt, Gottes Gabe verachtet worden ist. Das aus dem Tod Jesu entstandene Resultat stellt die Gemeinde sofort unter die teleologische Betrachtung, indem sie sagt, eben dazu sei Jesus gestorben, damit er vergeben könne. Sie verehrt darum sein Blut als das, was ihr das Heil spendet; es macht sie rein und gerecht. Da ihre ganze Denkarbeit unter der Herrschaft des Gottesgedankens steht, so sieht sie in den Tatsachen die Offenbarung des göttlichen Willens. Was durch Jesu Kreuz geschehen war, das war von Gott gewollt; denn es war von ihm bewirkt. Dieser Gedankengang war schon deshalb in der Gemeinde befestigt, weil Jesus selbst über sein Ende so geurteilt hat und weil ihr seine Deutung seines Kreuzes im Abendmahl stets gegenwärtig blieb.

b) Das empfangene Heil.

Der Christusgedanke machte es aber unmöglich, dass an Jesus nur die Gewissheit der Vergebung entstand. Mit ihm war der Vollendete erkannt, der die Vollendung schafft, und das Vollkommene war so in die menschliche Geschichte hineingetreten, dass es die eigne Lebensgeschichte der Glaubenden ergriff. Dadurch gewinnen alle Begriffe, die zunächst für die Eschatologie geprägt waren, nun auch eine Beziehung zur Gegenwart und dadurch einen neuen Sinn; die Herstellung der für alle offenen Gemeinde, die Sammlung der Völker in die eine heilige Gemeinde, ihre Regierung und Belebung durch den göttlichen Geist, die Wiedergeburt, die Sohnschaft Gottes, die Rechtfertigung, die Vollkommenheit, die Auferstehung, das ewige Leben, die Verherrlichung, alles sind zunächst eschatologische Begriffe und alle wandern nun in die Gegenwart hinein und füllen das jetzt für die Gemeinde hergestellte Verhältnis zu Gott. Auch durch den Satz, der die Verbundenheit der Gemeinde mit der Engelwelt ausspricht, ragt ein eschatologischer Satz in die Gegenwart hinein.

Der doppelte Gegensatz, in den die Herrschaft Gottes gestellt ist, gegen das Böse und gegen den Tod, wird von der Gemeinde festgehalten; sie sieht die Sünde und den Tod unter sich. In der Beziehung zur Gegenwart setzt sich aber eine Unterscheidung zwischen beiden durch; die Über-

windung des Bösen wird in anderer Weise zum Erlebnis und Besitz der Christenheit als die des Tods. Die Befreiung vom Tod wird mit einer gesicherten Hoffnung, die das Gehoffte als Eigentum erfasst, erwartet und auch die Erlösung vom Bösen wird gehofft, weil sie das überragt, was der Lebensstand der Menschheit jetzt erreicht; sie wird aber zugleich jetzt schon im Wollen und Handeln der Gemeinde offenbar. Nun kann sie mit reinem Willen Gott dienen. Nicht erst Paulus hat bewirkt, dass die Erlösung vom Bösen der Erlösung vom Tod übergeordnet wird; diese Entwicklung der Christenheit war dadurch begründet, dass der Tod Jesu dasjenige Ereignis ist, das ihr ganzes Denken und Wollen beherrscht. Vor der Auferstehung, die ihr das ewige Leben verbürgt, steht sein Kreuz mit der Erkenntnis der Schuld und mit der Befreiung von ihr. Die Vergebung des Christus wird nicht nur gehofft, sondern empfangen, die Versöhnung mit Gott nicht nur erwartet, sondern erlangt. Da aber in der Vergebung die ganze Liebe Gottes wahrgenommen wird, so ist durch sie die Trennung des Menschen vom Bösen bewirkt und die Gemeinde besteht aus denen, die geheiligt und gerechtfertigt sind.

Indem sich die Kirche als die Gemeinschaft der Heiligen sammelt, gingen die Jünger über das hinaus, was Jesus vor seinem Tod in ihr Bewusstsein gelegt hatte.¹⁾ Es bleibt aber völlig durchsichtig, weshalb ihnen dies nicht als eine neue Frömmigkeit erschien, die sie von ihm getrennt hätte, da ja ihre Zuversicht, dass sie die Heiligen seien, unmittelbar aus der religiösen Fassung entstand, die Jesus seinem Herrschaftsgedanken gegeben hat. Weil er seine Herrschaft damit ausübt, dass er den Menschen zu Gott führt, darum besitzen die, die ihn kennen und ihm gehören, durch ihre Verbundenheit mit ihm die Heiligkeit.

Die Aussagen der Gemeinde über den Christus wären unmöglich gewesen, wenn es keinen Vorgang gäbe, der den Menschen auch jetzt, wo der Christus unsichtbar ist, mit ihm verbindet. Diesen Vorgang sahen die Jünger im Glauben und sie hatten nicht das Bewusstsein, dass sie damit eine eigne, neue Frömmigkeit schufen an Stelle derjenigen, die ihnen Jesus gegeben hatte, sondern handelten in der Überzeugung, dass er den Glauben an ihn in ihnen bewirkt und von

¹⁾ Der Heiligkeitsgedanke tritt in den Worten Jesu zurück, vgl. I 388.

ihnen verlangt und ihm seine unbegrenzte Verheissung gegeben habe. So kam es, dass jetzt der Glaube über alle andern religiösen Funktionen emporgehoben und zum Merkmal der Frömmigkeit gemacht wird, so dass die Gemeinde auch ihre Selbstbenennung vom Glauben hergeleitet hat. Diese Bedeutung erhielt der Glaube deshalb, weil er den Anschluss des Menschen an den Christus herstellt, da alle, die ihm Glauben erweisen, unter seiner Verheissung stehen. Zugleich stellte sich der Glaube auch nach der ins Bewusstsein fallenden Seite als ein neues Erlebnis dar, das weder der Grieche noch auch der Jude schon durch ihre frühere Frömmigkeit kannten. Neben der Gewissheit Gottes und der Zuversicht zu ihm, die an der Verkündigung des Christus entstand, stellte sich die frühere Frömmigkeit als Ungewissheit, Zweifel, Angst und Stützung auf die eigne menschliche Leistung dar. Erst jetzt mit der Kenntnis Jesu empfangen die, die das Wort Jesu annahmen, auch die Gewissheit Gottes, die ihr Vertrauen zu ihm wendete, und sie sahen darin, dass sie den Glauben erlangten, die Bestätigung dafür, dass der Christus sie berufen und geheiligt habe.

c) Das göttliche Recht.

Unerschüttert einen sich die das göttliche Recht ausdrückenden Sätze mit der Gewissheit der vollkommenen Gnade. Der Gedanke wird mit einem absoluten Widerspruch verworfen, dass sich die Vollkommenheit der Gnade darin erweise, dass sie von den sittlichen Normen befreie; vielmehr wird Gottes Wille immer als gut, als von allem Bösen geschieden und von ihm scheidend gedacht und das Werk der Gnade darin erkannt, dass sie den Willen des Menschen mit dem guten Willen Gottes eint und seiner Regel unterwirft. Es gibt darum in der Christenheit keinen andern Gottesdienst als den, der die sittlichen Normen heilig hält und vollzieht. Zum Amt des Christus gehört somit auch die Vollstreckung des Gerichts, zu der vom Geist der Gemeinde gegebenen Heiligkeit auch die Überwindung des Bösen, zum Glauben auch das die Sünde richtende Busswort, zu der die Gemeinde einenden Liebe auch die Zucht. Als die gnostischen Christen im Namen der Gnade und des Geists die sittlichen Normen brachen, hob die Gemeinde die Gemeinschaft mit ihnen auf. Das Vermögen der Gemeinde, das Recht und die Gnade

als das immer vereinte Merkmal und den einträchtigen Willen Gottes zu fassen, beruht nicht auf einer Denkleistung, die zu erläutern suchte, warum die Gnade ihre Grenze habe, an der das Gericht eintritt, und warum die Geltung der Rechtsordnung beschränkt sei und über sich die Gnade habe. Die Sicherheit, mit der die apostolische Predigt beide Sätze vertrat, scheint zwar eine Erläuterung dringend wünschbar zu machen, die nachweise, wieso aus der göttlichen Gnade für uns die Verpflichtung entstehe und warum sie unzerreissbar sei. Es wird aber nirgends sichtbar, dass sich hier ein theoretisches Bedürfnis so vordrängte, dass es die apostolische Lehrarbeit beschäftigte. Die Vollständigkeit der göttlichen Gnade und die Heiligkeit des göttlichen Gebots treten immer zusammen als die befestigten Teile des Gottesgedankens auf und eine Spannung wird zwischen ihnen nicht zugelassen, weil der eine Wille des einen Gottes an beiden sein Merkmal hat und beide am Christus der Gemeinde sichtbar werden. In dieser Gestaltung der christlichen Frömmigkeit zeigt sich besonders anschaulich, wie kräftig das in der Kirche weiterwirkt, was Jesus seinen Jüngern gegeben hat.

d) Der Fortschritt im Christentum.

Der Satz, dass die vollkommenen Gaben des Christus den Glaubenden verliehen seien, führte die Gemeinde nicht nur über den Stand der Jüngerschaft vor dem Ausgang Jesu hinaus, sondern versetzte sie in eine fortschreitende Bewegung. Das Erste, woran die Glaubenden Anteil erhielten, waren die Erinnerungen und die Hoffnungen, die die Jünger von Jesus empfangen hatten. Sie stellten sich unter das, was er gesagt und getan hatte, und sahen auf seine neue Offenbarung hinaus. Auch so war ihre Gegenwart nicht leer; denn der Christus und der Geist sind bei ihnen. Für die erste Gestalt des Christentums stellt sich aber das als die Aufgabe der Gemeinde dar, dass sie das Empfangene bewahre und sich für das Zukünftige rüste.¹⁾ Dann wächst aber im Zusammenhang mit der wachsenden Arbeit die Überzeugung, dass sie jetzt schon im Christus Gottes vollkommene Gabe habe.²⁾ Die Begriffe, die den gegenwärtigen Anteil am Christus beschreiben, bekommen vertiefte Lebendigkeit

¹⁾ Diesen Typus zeigen Matthäus und Jakobus. — ²⁾ Das wird an Johannes, Paulus und am Hebräerbrief wahrnehmbar.

und Kraft. Die Eschatologie vergeht nicht, weil das Vollkommene noch nicht erreicht ist. Aber was Gott der Gemeinde jetzt schon gewährt, wird für ihren Blick immer grösser. Ihre Arbeit wird grösser, aber auch Gottes Gabe. Die Gemeinde sieht, wieviel sie jetzt schon im Christus besitzt.

Das ergab den Grund, weshalb das Apostelwort neben das Wort des Christus tritt und die absolute Überordnung des Christus über die Apostel nicht bewirkt, dass die ganze Verkündigung einzig in der Bewahrung und Wiederholung der Worte Jesu besteht. Alle sahen, dass die Gemeinde etwas anderes geworden war als Jesu Jüngerschaft, dass also die Frage, was Gott an ihr tue und was sie für ihn zu tun habe, nicht nur durch Jesu Sprüche zu beantworten sei. Dazu kam es nicht durch eine Entfremdung von Jesu Wort, so dass dieses der Vergangenheit überwiesen und bloss als ein Anfang beurteilt würde, der nun überschritten sei. Damit hätte die Gemeinde den Christusgedanken zerbrochen und auf die Herrschaft Jesu verzichtet. Die Tatsache ist offenkundig, dass die Gemeinde im Wort Jesu die volle Offenbarung der göttlichen Wahrheit und Gnade sah, durch die Jesus seinen Beruf erfüllte und ihn der Menschheit erkennbar machte. Nur ist ihre Aufgabe damit noch nicht erschöpft, sondern sie hat sich ausserdem zu verdeutlichen, was sich jetzt aus ihrer Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn für sie ergibt.¹⁾

Darum bildet sich der neue Kanon in der Christenheit sowohl aus Evangelien als aus Apostelschriften. Das Urteil der ersten Zeit kommt darin zur Geltung, da an eine nachträgliche Wiederbelebung der apostolischen Dokumente nicht zu denken ist. Erhalten blieb nur, was immer wirksam war, während das, was in den Versammlungen der Christenheit nicht mehr gelesen und zur Regelung ihres Worts und Handelns nicht mehr benützt wurde, rasch verloren ging.²⁾

¹⁾ Viele Historiker konnten sich keine andere Bewegung in der Christenheit denken als eine solche, die ein Abfall von Jesus sei. —

— ²⁾ Wir hätten keine Paulinische Briefsammlung, wenn nicht diese Briefe seit ihrer Abfassung das Verhalten der Gemeinden immer bestimmt hätten. Die Apostelgeschichte ist zusammen mit dem Lukanischen Evangelium, die Johannesbriefe zusammen mit dem Evangelium erhalten worden.

3.

Die Boten des Christus.**a) Das Werk der Apostel.**

Durch die Apostel entstand die Gemeinde, weil sie durch die Berufung zum Christus entsteht. Darum wird auch ihre Einheit darin sichtbar und wirksam, dass die Boten Jesu die Autoritäten sind, unter die sich alle Glaubenden stellen. Lukas sieht auf Petrus mit dem Gedanken zurück, er habe durch die Ausübung seines Botenamts nicht nur die Kirche von Jerusalem, sondern die aller Orten begründet. Derselbe Gedankengang tritt in den Paulinischen Briefen als das befestigte Eigentum aller Gemeinden ans Licht. Was Petrus in Antiochia tut, übt auf alle dortigen Christen, auch wenn sie von Geburt Griechen sind, einen Zwang, und in seinem Verhalten suchen auch die Gemeinden Galatiens die für sie gültige Regel. Wie Petrus und die andern Apostel ihre persönlichen Angelegenheiten ordnen, das stellt für alle Lehrer, auch für die in Korinth, fest, was ihnen gebührt. Dass Jesus den Weg des Petrus und des Johannes so geordnet hat, dass jener das Kreuz trug, dieser dagegen bleibt, berührt nicht nur die beiden Männer oder nur die Mutterkirche, sondern die Gemeinden der Asia ebenso.¹⁾ Alle Teile der Christenheit haben bei den Boten Jesu für ihr Denken und Handeln die Leitung gesucht.

Da sich aber die Arbeit durch die Mittel des persönlichen Verkehrs vollzog und nicht Formen annahm, die ihn überspringen, so stellen sich auch für die Arbeitsfelder der Apostel Grenzen her. Für die sind sie Apostel, denen sie das Wort geben; Petrus ist es für die Judenschaft, Paulus für die Heiden.²⁾ Die schriftliche Unterweisung der Gemeinde geschieht nicht durch das Buch, sondern durch den Brief, der an bestimmte Teile der Christenheit gerichtet wird. Johannes sendet sein Gesicht nicht gleich an die ganze Kirche, sondern an die Gemeinden der Asia, an den ihm persönlich verbundenen Teil der Kirche, und nicht einmal die Christenheit von Rom, obwohl sie zum Inhalt der Weissagung besondere Beziehungen hat und ihr schweres Schicksal

¹⁾ Gal. 2, 14. 5. 1 Kor. 9, 5. Apostg. 1—12. Joh. 21. — ²⁾ 1 Kor. 9, 2. Gal. 2, 7. Auch für die Lukanische Darstellung der Apostel ist dieser Satz das sie tragende Axiom.

sicher in der Erinnerung des Apostels steht, wird in die Adresse miteinbefasst.

Ein wesentlicher Teil an der Tätigkeit der Apostel bildet das Gebet. »Sie beharren im Gebet und im Dienst am Wort«. ¹⁾ Dadurch bringen sie ihr Wirken mit dem göttlichen Willen in einen bewussten, beständig festgehaltenen Zusammenhang und bringen zum Ausdruck, dass das Ziel ihrer Arbeit nicht nur im Menschen, sondern zuerst über ihm in Gottes Verherrlichung liegt. Durch das Gebet erhält ihre Tätigkeit den kultischen, priesterlichen Charakter, weshalb sie ihr Ziel darin sucht, dass sie in den Gemeinden das Gebet erzeuge, durch das Gott mit Bitte und Dank gepriesen wird. ²⁾

Ihr Wort hat in ihrer Zeugenschaft das Merkmal, auf dem sein Wert beruht. Dass sie Zeugen der Geschichte Jesu sind, macht ihr Amt unersetzbar, wie dies bei der Wahl des zwölften Apostels hervorgehoben wird und wie dies auch die Erörterungen über das Apostelrecht des Paulus zeigen. Man muss den auferstandenen Christus gesehen haben, sonst ist man nicht sein Bote. ³⁾ Ebenso beschreiben Petrus und Johannes durch den Begriff Zeugnis das, was ihrem Wort den Inhalt und den Wert verschafft. Die pneumatische Ausrüstung des Apostels bestätigt zwar seine Sendung; aber das Wichtigste bleibt immer das, dass er als Augenzeuge des Ausgangs Jesu die geschichtlichen Sätze des Evangeliums verbürgt.

Dadurch wurde aber die Arbeit der Apostel nicht darauf beschränkt, durch die Erinnerung an ihren Verkehr mit Jesus der Gemeinde die Kenntnis ihres Anfangs zu verschaffen; vielmehr bekommt die Beziehung, in die sie als die Boten des Christus zu allen treten, ihre Tiefe dadurch, dass durch sie für ihre Hörer eine reale Berührung mit Gott entsteht. Die Gnade und das Gericht Gottes werden durch ihr Wort und ihr Werk an den Menschen wirksam. Sie öffnen und verschliessen den Zugang zu Gottes Herrschaft. Wer sie täuscht, belügt den heiligen Geist, und was sie mit der Gemeinde beschliessen, beschloss der heilige Geist mit ihnen. ⁴⁾ Dieses Machtbewusstsein tritt völlig gleichartig bei den Aposteln Jerusalems wie bei Paulus ans Licht.

¹⁾ Apostg. 6, 4. 10, 9. Für Paulus vgl. S. 206 f. — ²⁾ 2 Kor. 1, 11. 4, 15. — ³⁾ Apostg. 1, 21. 22. 1 Kor. 9, 1. 15, 7. 8. — ⁴⁾ Apostg. 5, 3. 15, 28.

b) Die Macht der Apostel.

Das Recht der Apostel zur Regierung der Gemeinde wird nicht aus ihrer individuellen Begabung und Grösse abgeleitet, sondern hat seine Begründung einzig in ihrem Verhältnis zum Christus, das sich darin fortsetzt, dass er sie jetzt durch seinen Geist regiert. Eine Betrachtung der Apostel, die ihre Autorität durch ihre religiöse Grösse begründete und sie als Helden der Tat oder des Leidens oder der Erkenntnis verehrte, bleibt der ersten Gemeinde fremd. Von mehreren der Zwölf kommt überhaupt keine Überlieferung zu ihr, da ihr Interesse nicht darauf geht, über die Arbeit und den Erfolg eines jeden Apostels unterrichtet zu sein, als würde seine Berufung dann unsicher, wenn er sich nicht durch eine hervorragende Leistung auszeichnete. Und doch stellt die Gestaltung des evangelischen Berichts und ebenso die Angaben des Lukas über die neue Wahl des Zwölften fest, dass die Zwölf allen andern Jüngern übergeordnet bleiben und die ganze Kirche auf ihrem Amt beruht. Sie führen es aber dadurch aus, dass die Kirche durch sie das Wort Jesu besitzt und zum Gehorsam gegen seinen Willen angeleitet ist. Soweit den Gemeinden ein Bericht über ihr Wirken mitgeteilt wird, sind sie einzig als Gottes Werkzeuge dargestellt, durch die Gott den Christus offenbart. Die Tatsache hat Gewicht, dass sowohl von Petrus als von Paulus nicht einmal ein Bericht über ihr Martyrium der Kirche übergeben worden ist. Daran, dass das Apostelamt von aller Verherrlichung der Apostel geschieden bleibt, wird sichtbar, wie kräftig das Wort Jesu die Jünger leitete.

Daraus ergab sich, dass der Glaube der Gemeinde allein auf Jesus gerichtet ist und sich nie an die Apostel heftet. Sie gelten ihr als Boten des Christus, so dass dadurch, dass ihr Wort aufgenommen und ihrem Gebot gehorcht wird, dem Christus der Glaube erwiesen ist. Darum entstand zwischen der Macht der Apostel und der Freiheit der Gemeinde nie ein Gegensatz; sie dient ihr vielmehr zur Begründung und zum Schutz. Denn die Gemeinde wird von ihnen mit eigenem Glauben unter den Christus gestellt. Von einer Zwangsgewalt der Apostel kann keine Rede sein. Wenn wir auch in dieser Hinsicht unter ihnen Paulus am besten kennen, in der Sorgfalt, mit der er sich in hingebender Lehrarbeit um

das Einverständniß seiner Gemeinden bemühte, und in der Geduld, mit der er auch böartigen Widerspruch lange ertrug, obwohl er das volle Amts- und Machtbewusstsein des Boten Jesu nie preisgibt, so lassen sich doch auch an der Arbeit der andern Apostel dieselben Beobachtungen machen. Zur Entscheidung der an der Heidenmission entstehenden Frage ist nicht nur ein Entschluss der Apostel, sondern auch eine Versammlung der Brüder unerlässlich. Damit, dass sich Jakobus an der Anwesenheit des Paulus und an seinen Erfolgen unter den Griechen freut, ist die Sache noch nicht erledigt. Denn der Anstoss der übrigen Brüder ist damit noch nicht gehoben, dass Jakobus beruhigt ist; sie haben ihr eigenes Urteil, deshalb »ist es notwendig, dass die Menge zusammenkomme«. Johannes hat trotz seines hohen Ansehens in der Asia über böartigen Widerstand geklagt, den ihm der leistet, der sich in seiner Gemeinde als den Ersten behauptet und den er auch durch einen Brief nicht beugen kann.¹⁾ Die Autorität der Apostel war immer von innen her begründet und verwandelte sich nie in einen Zwang nach der Art des staatlichen Rechts.

Daraus, dass die Gemeinde an den Aposteln die in Gott begründete Autorität mit freiwilligem Gehorsam zu ehren hat, entstand eine Aufgabe von der grössten ethischen Tiefe und es ist nicht auffallend, dass wir auch auf Störungen stossen. Es lässt sich beobachten, dass die Autorität der Apostel auf die Gemeinden drückte. Paulus fürchtet in Antiochia, dass ein falscher Schritt des Petrus weithin die Gemeinde verwirre. Indem er von denen redet, »die das Ansehen haben«, oder von denen, »die in ganz besonderem Mass Apostel sind«, bringt er zum Ausdruck, dass eine falsche Verehrung der Apostel in den Gemeinden zu beobachten war, die für sie zur Fessel wird.²⁾ Er erinnert die Gemeinde nachdrücklich daran, dass auch die Apostel Fleisch und Blut sind. Wo ein deutlicher göttlicher Befehl vorliegt, da wäre es ein Bruch des Gehorsams, wenn auch dann noch erst die Zustimmung eines Apostels eingeholt würde. So hat Paulus nach seiner Bekehrung gehandelt und er erzählt dies der Gemeinde dazu, damit sie daran als an einem besonders grossen und deut-

¹⁾ Apostg. 15, 5. 22. 21, 22. 3 Joh. 9. — ²⁾ Gal. 2, 14. 6. 2 Kor. 11, 5. 12, 11. Die andere Auslegung der Korintherstellen bezieht sie auf die in Korinth anwesenden Evangelisten.

lichen Falle erkenne, wie sie in allen ihren Beziehungen ihre Freiheit zu gebrauchen habe und gegen den Druck geschützt sei, den das Ansehen des apostolischen Amts auf sie legen kann.¹⁾ Die Richtigkeit des Verhältnisses war nur in ernster sittlicher Arbeit zu gewinnen und nur dadurch zu erreichen, dass der Glaube der Gemeinden die volle Kraft bekam. Es bedarf keiner Erklärung, dass es dabei zu Schwankungen kam, sowohl durch unfolgsamen Eigensinn als durch schwache Unterwürfigkeit.

Durch diese Fassung des Apostolats war ausgeschlossen, dass den Aposteln eine Heiligkeit angeheftet werde, die das Menschliche an ihnen verdecken soll. Im evangelischen Bericht bleibt nicht nur ihr Glaube, sondern auch ihr Unglaube gegen Jesu Kreuz und Auferstehung ein Hauptpunkt, und dass dieser am Hauptjünger, an Petrus, aufgezeigt wird, ist natürlich nicht Zufall. Der verleugnende Petrus ist der Gemeinde immer vorgehalten worden. Ein Verhalten wie das des Petrus und Barnabas in Antiochia wird als Heuchelei verworfen, weil die Anwendung der sittlichen Normen nicht aus Verehrung für den Apostelnamen unterbleiben darf. Es entsteht neben dem Begriff »Apostel« auch der andre »Pseudoapostel«. Die Gemeinde übernimmt dadurch das Recht und die Pflicht, zwischen Apostolat und Apostolat zu unterscheiden, und übt nicht eine blinde Untertänigkeit einfach des Titels wegen. Die Pseudoapostel in Korinth schont Paulus nicht und setzt sich damit selbst derselben offenen und ernsten Beurteilung aus. In Ephesus sind später Pseudoapostel abgewiesen worden.²⁾ Im Verkehr der Genossen des Paulus mit ihm zeigt sich nicht eine Spur von Heiligendienst. Aus der Bewunderung und Ehrfurcht, mit der Lukas auf Paulus sieht, entsteht nicht die Tendenz, ihn von der übrigen Kirche zu isolieren und über alle andern, auch über Petrus, zu erheben. Der Gedanke, mit dem Paulus selbst sein Verhältnis zu Petrus bestimmt hat, dass es Christus sei, der Petrus und ihm ihre Stellung und ihren Erfolg verliehen habe, beherrschte die ganze Christenheit und die Heiligkeit der Apostel entsteht auf demselben Weg wie die der ganzen Gemeinde, nämlich dadurch, dass Gott Menschen in ihrer sündigen Art zu sich beruft, durch seinen Geist mit sich verbindet und in seinen Dienst stellt. Darin erweisen sich

¹⁾ Gal. 1, 16. 17. — ²⁾ Gal. 2, 11—13. 2 Kor. 11, 13. Apok. 2, 2.

die Jünger gegen Jesu Wort gehorsam, der für die Sünde seiner Jünger dasselbe Urtheil hatte wie für die des Volks.

Daraus, dass die Arbeit der Apostel ihr Ziel in der Begründung des Glaubens hat, ergab sich, dass sie zur Ausführung ihres Berufs keine Methode oder Technik schaffen konnten weder für die Missionsarbeit noch für die Regierung der begründeten Gemeinden. Es bleibt auch in dieser Hinsicht Jesu eignes Verhalten für die Jünger die immer gültige Norm.¹⁾ Lukas hat anschaulich dargestellt, welche Wichtigkeit für die Arbeit der Apostel die Gelegenheit besass. Sie sprechen dann, wenn ihnen hiezu die Gelegenheit bereitet ist. Die Pflicht, dann den Herrn mit einem offenen Zeugnis zu bekennen, wird völlig anerkannt und mit dem Einsatz des Lebens getan. Die Gelegenheit wird aber nicht gemacht. Darin, dass der Wille der Apostel einzig darauf gerichtet bleibt, die Regierung ihres Herrn zu erleben und dann, wenn sie sich zeigt, ihr völlig gehorsam zu sein, setzt sich die abwartende Ruhe fort, mit der Jesus selbst seine Offenbarung und Erhöhung Gott anheimgab. Wie er sich nicht eigenmächtig die Herrschaft bereiten konnte, sondern sie von Gott empfing, so wissen sich auch seine Boten bei der Ausführung ihrer Sendung völlig auf das angewiesen, was ihnen Gottes Regierung gewährt.

Es entspricht dem ganzen Verhalten der Jünger, dass der Apostelname nicht zu einem Titel erstarrt, der nur den Zwölf vorbehalten blieb, sondern auch in einem weiteren Gebrauch für alle verwendet wird, die in besondrer Weise bei der Verkündigung Jesu mitarbeiten, wofern nur über den Willen des Herrn, der sie sendet, kein Zweifel in der Gemeinde besteht.²⁾ Noch zur Zeit des Johannes erschienen in Ephesus Apostel, die nicht schon deswegen verurteilt werden, weil sie einen ihnen nicht gebührenden Titel führen, sondern deswegen, weil sie die Sendung nicht haben, die sie sich beilegen.³⁾ So wäre es an sich nicht unmöglich gewesen, dass sich ein Apostolat über den Tod der Zwölf hinaus erhalten hätte. Allein an ihrem Amt war der Zeugenberuf so sehr zur Hauptsache geworden, dass niemals an eine Fortsetzung des Apostolats über ihren Tod hinaus gedacht worden ist. Dass die Apostel durch Wahl ihren Kreis

¹⁾ Vgl. I 133 f. — ²⁾ Apostg. 14, 4. 14. Röm. 16, 7. 1 Kor. 15, 7. —

³⁾ Apok. 2, 2.

erweitern könnten, galt als völlig ausgeschlossen. Gemeinden, bei denen keiner der alten Apostel verweilt, kann man nicht durch eine nachträgliche Einsetzung einen solchen geben. Das letzte Stück des Johanneischen Evangeliums deutet an, dass in den Gemeinden der Gedanke vorhanden war, der Herr werde ihnen den letzten Apostel nicht nehmen, bis er komme. Diese Hoffnung wird abgelehnt, aber mit ihrer Abweisung keine positive Anordnung verbunden, die einen Ersatz für den letzten Apostel schüfe.¹⁾ Paulus hat über das Apostolat nicht anders geurteilt. Die Gemeinde, um deren willen es geschaffen ist, ist nun ins Dasein gesetzt. Sie lebt, kennt ihren Herrn und hat das Apostelwort empfangen. Im übrigen wird alles der Regierung des Christus anheimgegeben, die sich im Fortgang der Geschichte bezeugen wird.

4.

Die Taufe im Namen Jesu.

a) Die Taufe auf den Christus.

Die Verkündigung des Christus geschah zunächst dadurch, dass Israel nochmals zur Taufe berufen wurde, und durch dasselbe Mittel wurden auch die Griechen zu ihm geführt.²⁾ Dadurch wiederholten die Jünger den Akt, mit dem die Verkündigung der göttlichen Herrschaft durch den Täufer begonnen hat. Die neue Aufforderung an Israel, die Taufe anzunehmen, war deshalb nötig geworden, weil inzwischen der Christus von ihm verworfen und getötet war. An dieser Schuld zerfiel die Berufung zu Gottes Reich; sie wird ihm aber durch eine neue Anbietung der göttlichen Gnade wieder verschafft. Das Neue besteht nun darin, dass die Taufe ausdrücklich auf den Christus bezogen und in seinem Namen angeboten und empfangen wird. Das ergab sich aus dem Christusgedanken unmittelbar; die Berufung zu Gott geschieht durch die Berufung zum Christus, die Rückkehr zum Gehorsam gegen Gott durch die Umkehr zum Christus, die Versöhnung mit Gott durch die Vergebung, die der Christus gewährt.

¹⁾ Joh. 21, 21—23. — ²⁾ Matthäus hat dieselbe Vorstellung vom Entstehen der Kirche wie Lukas, da bei ihm der Auferstandene den Jüngern den Taufbefehl gibt, und Paulus kannte keine nicht getaufte Christenheit, obwohl er sie ganz kannte.

Die Ankündigung der göttlichen Herrschaft behielt für die Christenheit, wie die Evangelien zeigen, ihre volle Bedeutung und die Paulinischen Briefe bestätigen, dass die Formel »die Herrschaft Gottes« auch in den griechischen Gemeinden das verheissene Ziel und die jetzt gewährte Gabe nach ihrem vollen Inhalt beschreibt.¹⁾ Somit konnte die Taufe jederzeit auch als Berufung zum Anteil an Gottes Herrschaft bezeichnet werden und der ursprüngliche Sinn der Taufpredigt verschwand nicht. Jetzt hatte sie aber ihren Inhalt in der Bezeugung Jesu als des Christus und nicht nur in der Ansage der göttlichen Herrschaft, weil diese zwar geeignet war, um das Gemeinsame auszusprechen, was die Christenheit mit der Judenschaft verband, nicht aber, um das Unterscheidende erkennbar zu machen, was die Gemeinde Jesu von Israel schied. Das Gemeinsame war die Erwartung der göttlichen Herrschaft und die Zuversicht, für sie erkoren zu sein; das Scheidende war das Bekenntnis zu Jesus und die in diesem enthaltene Aussage darüber, wie und für wen Gott herrsche, was also dem einzelnen den Anteil an seiner Gnade verschaffe. Hierauf antworten die Jünger, man empfangе die ewige Gabe Gottes durch den Anschluss an den Christus Jesus, weshalb die Taufpredigt in der Verkündigung seines Namens bestand.

b) Die mit der Taufe verbundene Busse.

Die Taufe bleibt, was sie beim Täufer gewesen war: Betätigung der Busse. Da man durch die Taufe zum Christus kommt, so wird aus der Kirche die Gemeinschaft derer, die reuig zu Gott zurückkehrten. Dadurch setzen die Jünger den Kampf Jesu gegen die Sünde Israels fort. Die Busse bekommt nun aber ihren Inhalt dadurch, dass sie durch die Verkündigung des Christus begründet wird. Das Erste, was Israel ändern muss, ist sein Urteil über Jesus. Der zur Taufe Bereite trennt sich von denen, die ihn kreuzigten und jetzt auch seine Herrschaft ablehnen, und bekennt sich zum königlichen Recht Jesu. Die Taufpredigt war daher als Bussruf immer zugleich auch die Aufforderung zum Glauben an Jesus und eine Spannung zwischen der Buss- und der Glaubens-

¹⁾ Vom gegenwärtigen Anteil an Gott: Röm. 14, 17. 1 Kor. 4, 20. Kol. 4, 11; vom letzten Ziel: 1 Kor. 6, 9. 10. Gal. 5, 21. 1 Thess. 2, 12. 2 Thess. 1, 5.

predigt war hier undenkbar. Der, der dem Bussruf gehorcht und die Taufe begehrt, tut seinen Unglauben gegen Jesus ab und bejaht sein Christusamt. Eben deshalb wurde zuerst bei der Anbietung der Taufe, sodann im Taufakt selbst der Christus ausdrücklich verkündigt und das Bad nicht nur mit der Anrufung Gottes im Namen Gottes, sondern auch mit der Anrufung des Christus im Namen Jesu gegeben. Damit war der Unterschied dieser Taufe von den andern religiösen Waschungen, auch von der Taufe des Johannes, sichtbar gemacht. Das Bekenntnis zu Jesus lag zunächst dem Taufenden ob, der nur mit der Verleugnung seines Botenamts den Namen Jesu hintanstellen könnte. Ihm war es zunächst überbunden, den Zusammenhang der Taufe mit der Gnade des Christus ans Licht zu halten, und er tut dies dadurch, dass er seinen Namen verkündigt, indem er tauft.¹⁾ Seiner Verkündigung entsprach die Antwort des Täuflings, nicht nur durch den stummen Vollzug der Handlung, sondern mit seinem eignen Bekenntnis zum Christus. Es hat sich aber hier an einer wichtigen Stelle bewährt, dass Jesus seine Jünger von der Kasuistik völlig frei gemacht hat. Vorschriften oder Formeln, die das Bekenntnis des Täuflings verlangen oder regeln, kommen nicht vor, ebenso wenig Vorschriften über das Sündenbekenntnis, in dem sich die Reue des Täuflings kundtut. Das Wesentliche, worauf die Gemeinde hielt, bestand darin, dass die Beziehung der Taufe auf den Christus unzweideutig erkennbar sei.

Mit der Wendung im Verhalten des Getauften gegen Jesus war aber die mit der Taufe betätigte Umkehr nicht erschöpft. Sie bestand nie bloss in der Berichtigung eines Irrtums, der jetzt durch das richtigere Urteil über Jesus ersetzt werde, weil Jesu Kreuzigung nie nur durch eine Täuschung, sondern immer durch die Schuld des Volks erklärt wurde. Jesu Kampf gegen die Sünde, das ethische Ziel seiner Sendung und der unethische Grund seiner Verwerfung kommen durch die Taufpredigt zur klaren Bezeugung. Dem zur Taufe Berufenen

¹⁾ Der Gedanke, eine Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohns und des heiligen Geists sei keine Taufe auf den Namen des Christus oder eine solche sei keine Taufe auf den Namen Gottes oder des Geists, gehört einer völlig andern Gedankenwelt an als der des Neuen Testaments. Denn dieser Einwurf operiert mit der durch ihren Buchstaben wirksamen Zauberformel,

wird gesagt, das Werk des Christus sei seine Befreiung von allem Bösen; er sei der Sünde wegen gestorben und bringe der Gemeinde durch seine Offenbarung in der Herrlichkeit die Erlösung von ihr. Das Bekenntnis gilt ihm als dem Widersacher aller Sünde in seiner reinen Geschiedenheit von allem Ungehorsam gegen Gott. Dadurch erhielt die mit der Taufe vollzogene Umkehr ethischen Gehalt; durch sie richtet der Getaufte sein schlechtes Verhalten und gewinnt nicht nur einen neuen Gedanken, sondern einen neuen Willen. Er verwirft nicht nur seine Meinungen, sondern spricht über seine Person die Verurteilung aus.

Diese Fassung des Taufakts, die ihn auf den ganzen Lebensstand bezog, war durch die gegebene religiöse Lage unterstützt, weil man in der Judenschaft den festen Zusammenhang, in dem unsre Überzeugungen über Gott und unsre Lebensführung zu einander stehen, lebhaft empfand und nachdrücklich aussprach. Jedem ernsten Juden war klar, dass Israel, falls es den Christus verworfen habe, nicht nur einer Täuschung erlegen sei, sondern gesündigt habe und sich nicht entschuldigen könne. Ein solcher Streit mit Gottes Willen und Werk war nicht nur ein Unglück, sondern entstand aus der vorhandenen Schuld und ergab eine neue, unermesslich schwere Schuld. Darum war die zu Jesus sich hinwendende Reue eine ernsthafte Selbstverurteilung, durch die der Täufling dem Schuldbegriff für sich selbst persönlich Geltung gibt. Die Arbeit der Jünger war in dieser Hinsicht durch den Pharisäismus unterstützt, da er dem Schuldgedanken eine ernste Fassung gegeben hat. Das Neue, was der Täufling nicht aus dem Pharisäismus mitbringen, sondern nur von Jesus her empfangen konnte, war der durch die Taufe ihm angebotene Glaubensstand. Sie gab ihm die Zuversicht, dass der Christus seine und seines Volkes ganze Schuld vergebe und ihn vom Bösen erlöse.

Was alles in der Lebensführung der einzelnen von der in die Taufe eingeschlossenen Reue getroffen und verneint werde, wie weit das bisherige Handeln aufhören und der jetzt im Menschen lebende Wille sterben müsse, das war im Moment der Taufe noch nicht erkannt, in vielen Fällen wohl kaum geahnt. Das trat erst durch das Leben innerhalb der Gemeinde ans Licht, durch den anhaltenden Gehorsam gegen das apostolische Wort und unter der Einwirkung des brüder-

lichen Verkehrs, der in der gegenseitigen Hilfeleistung im Kampf mit der Sünde seinen bewussten Zweck besass. Erreicht war dagegen mit der Taufbusse das Geständnis, dass der Getaufte gesündigt habe, die entschlossene Abwendung von allem, was verwerflich ist, und die Willigkeit, von Gott die Vergebung zu empfangen. Den Gerechten, die keine Umkehr nötig hatten, war der Eintritt in die Gemeinde dadurch, dass die Taufe ihn herstellte, verweigert und innerhalb der Gemeinde allen das Recht an sie versagt, die ihren bösen Willen festhielten. Paulus urteilte nicht anders als die ganze Christenheit, wenn er denen, die sagen: wir wollen sündigen, vorhält, dass sie damit ihre Taufe brechen.¹⁾

c) Die mit der Taufe verbundene Gabe.

Die Taufpredigt blieb aber nicht nur dadurch, dass sie das Böse verwirft, die Umkehr fordert und so das Recht Gottes heiligt, dem Wort Jesu gehorsam, sondern auch darin, dass sie mit der Bezeugung des göttlichen Rechts die Anbietung der göttlichen Gnade vereint. Denn zur Taufe wird Israel deshalb berufen, damit ihm die Vergebung gewährt werde. Auch die mit der Taufe verbundene Verheissung erhält nun durch ihre Vereinigung mit der Bezeugung des Christus eine neue Fassung. Denn jetzt verkünden die Boten des Christus die Vergebung der Sünden in seinem Auftrag und als den Erweis seiner Gnade. Sie machen also, indem sie bei der Taufe den Bussruf mit der Anbietung der göttlichen Gnade vereinen, den Getauften gleichzeitig reuig und an Jesus gläubig, weil er dadurch, dass er in der Taufe die Reue betätigt, zugleich die Vergebung Jesu empfängt. Er erkennt die messianische Vollmacht Jesu daran, dass er zu verzeihen vermag und dieses Recht an denen ausübt, die sein Wort annehmen. Deshalb empfängt der Getaufte auch das ganze Gut, das er seiner Gemeinde verschafft, nicht nur die Hoffnung auf den einstigen Anteil an seiner Herrlichkeit, sondern auch den Geist Gottes, diejenige Gabe, die er jetzt den Seinen verleiht und durch die er sie als seine Heiligen erkennbar macht. Durch die Wirksamkeit des Geists erlebt der Reuige an sich selbst, dass seine Schuld getilgt und die göttliche Gnade ihm gegeben ist.

¹⁾ Röm. 6, 2. 3.

Wie für die Erkenntnis der Schuld, so hatte auch für die Gewissheit der Vergebung der Ausgang Jesu durchgreifende Wichtigkeit. Paulus nimmt an, jeder Getaufte, nicht nur die von ihm unterwiesenen, verstehe seine Taufe so, dass er auf den Tod des Christus getauft sei, weil nicht nur der anklagende, sondern auch der versöhnende Satz der Taufpredigt seinen Grund im Tod des Christus hat.

Für die Christenheit war dadurch gesichert, dass die Taufe als Sakrament gegeben und empfangen wurde, d. h. als Darbietung der göttlichen Gnade, nicht als Darstellung der menschlichen Anstrengung, die durch Reue oder Ascese die Befreiung vom Bösen zu bewirken sucht, und das Gut, das sie dem Getauften gewährt, bestand nicht in einer einzelnen Gnadengabe, nicht in einem besonderen religiösen Zustand, sondern in der Verbindung mit dem Christus, mit der die vollkommenen Gaben Gottes erlangt sind. Deshalb verwendet die Taufpredigt das ganze Evangelium zur Deutung der Taufe in einheitlicher Vollständigkeit. Die Schuld und die Gnade, das Kreuz Jesu und seine Christusherrlichkeit, die Vergebung der Sünden und der heilige Geist, der persönliche Glaube des einzelnen und der Eintritt in die Gemeinde, alles wird mit ihrem Empfang in einem einheitlichen Akt bejaht. Sie wird als die Kundgebung des ganzen Willens Jesu ohne Teilungen verstanden, nicht als die Vermittlung einer einzelnen, isolierbaren Gabe, sondern als die Darbietung der Gnade Gottes, die als eine Einheit und Totalität die ganze Wirkung des Christus in dieser und der kommenden Welt umfasst. Während der apostolischen Zeit hat sich das nie geändert. Es gibt keine Gabe oder Kraft, die die apostolischen Dokumente nicht der Taufe zuschrieben. Die Einpflanzung in den Christus geschieht durch sie; wer getauft ist, »hat den Christus angezogen«. Sie stellt den Getauften in die Wirkung seines Tods hinein, verleiht die Kindschaft Gottes, die Wiedergeburt, die Erneuerung des Willens durch die Abgeschiedenheit von der Sünde. Sie gewährt dem Getauften die Liebe des Christus, gibt ihm die Gemeinschaft mit seinem Leben, verschafft ihm das gute Gewissen, aber auch dem Leib die Waschung, die ihn für Gott heiligt.¹⁾

¹⁾ Gal. 3, 27. Röm. 6, 3. Joh. 3, 5. Tit. 3, 5. 1 Kor. 6, 11. Eph. 5, 25. 26. 1 Petr. 3, 21. Hebr. 10, 22.

d) Die Wirkung der Taufe.

Bei einer solchen Taufe kann man nicht von Bildlichkeit sprechen. Sie wurde als ein inhaltsvoller und wirksamer Vorgang erteilt und empfangen, durch den sich die Beziehung zum Christus in kraftvoller Realität herstellt. Ebenso fern stehen jedoch diese Sätze einer Erteilung der Taufe, die in ihr ein dingliches Gnadenmittel sucht, bei der die göttliche Wirkung an das Wasser gebunden und in ihm lokalisiert wird. Liessen sich solche Vorstellungen an der neutestamentlichen Taufpraxis beobachten, so wäre damit der Beweis geführt, dass sich die Jünger mit selbständiger religiöser Produktion ein Christentum bildeten, das nicht aus der Arbeit Jesu erwuchs, sondern in einen inneren Gegensatz gegen ihn trat. Denn dingliche Vermittler göttlicher Wirkung, die ohne den persönlichen Anteil ihres Gebers, des Christus, und ihres Empfängers heilsam sein sollen, wären eine neue Stiftung, nicht Bewahrung dessen, was Jesus gab, sondern dessen Umbildung. Mit dem Wort und der Tat Jesu ist keine Gnade vereinbar, die etwas anderes wäre als der gnädige Wille Gottes, und kein Eintritt in die Gnade, der in andrer Weise geschähe als durch die gläubige Umkehr des Menschen zu Gott. Der Religionsbegriff, der von Jesus stammt, ist in allen seinen Gliedern einheitlich und konsequent persönlich gefasst und stösst darum sachliche Heilmittel aus. Solche Deutungen der apostolischen Taufe sind aber deshalb unmöglich, weil keine spezialisierte Wirkung an sie angeschlossen wird, die sich von den übrigen Erweisungen des Christus absondern liesse, während dies doch der unvermeidliche Abschluss derjenigen Tauflehren ist, die sie in die Analogie mit vorchristlichen Weihen dinglicher Art bringen. Indem die apostolischen Sätze stets die Totalität der göttlichen Gnade als das Taufgut bezeichnen, machen sie deutlich, dass ihnen bei ihr Christus als der Handelnde gilt. Er beruft durch seine Boten die Menschen zu sich, nimmt selber dadurch, dass er ihnen die Taufe bereitet, die Reuigen an, gibt ihnen durch sie die Vergebung und setzt sie mit sich in Gemeinschaft. Weil das Evangelium und die Taufe bei den Aposteln dasselbe verleihen und identischen Inhalt haben, so ist jede Deutung der Taufe unmöglich, die sie mit derjenigen Gedankenreihe in Streit brächte, die den Wert des Evangeliums ausdrückt.

Diese Beobachtung bekommt dadurch eine Bestätigung, dass sich nirgends eine Spur von einer Gesetzgebung findet, die den äusseren Vollzug des Sakraments regelte. Sie wäre aber sofort da, wenn der Glaube sich auf ihn gründete und ihn als das Gnadenmittel wertete. Dann ist das Auswendige am Sakrament für sich das Heilige und fordert die ganze Sorgfalt und Richtigkeit, mit der das Heilige stets behandelt sein will, weshalb dann der auswendige Vorgang beim Sakrament durch ein System von Regeln vor Entstellung geschützt wird und zur heilsamen Wirkung gebracht werden soll. Das Neue Testament hat keinen Ansatz zu einer solchen Gesetzgebung, während sie gleich nachher in der Kirche beginnt und über sie eine weitreichende Herrschaft erlangt.¹⁾

Mit dieser Tatsache steht die andre in Übereinstimmung und innerer Verbindung, dass in der Gemeinde kein andres Sakrament zum Vorschein kommt als die Handlungen, die von Jesus herkommen, die Taufe, mit der die Verkündigung der Himmelsherrschaft begonnen hat, und das Mahl, mit dem er seinen Gang in den Tod antrat. Dagegen hat sich die Gemeinde von den alttestamentlichen Sakramenten, die ein natürliches Substrat als Erwählungs- und Gnadenzeichen verwendeten, von der Beschneidung, dem Opfer, dem Reinigungsbad, gänzlich abgewandt. Die inneren Erschütterungen, die der Gemeinde die Erhaltung der Eintracht erschwerten, entstanden nicht aus dem Wunsch, die bisherigen Sakramente fortzusetzen, sondern vom Gesetz aus, weil es vielen als bedenklich, ja als völlig unmöglich erschien, Gottes Gesetze zu übertreten. Dass aber die Gemeinde, während sich ihr Glaube von allen vorhandenen heiligen Dingen ablöste und allein auf Christus gründete, gleichzeitig selber analoge Heilmittel produziert habe, das bliebe ein auffallender Vorgang, der sich nur durch bestimmte Zeugnisse erhärten liesse. Wo sonst die Vorstellung auftritt, dass die göttliche Gnade durch natürliche Vorgänge mitteilbar werde, werden sie regelmässig gehäuft, da die nach Art eines natürlichen Prozesses gedachte Wirkung nur gesteigert werden kann, wenn sie reichlich und mannigfach vermittelt wird. Die Gemeinde hat aber nicht einmal in den alttestamentlichen Sakramenten, obwohl sie diese als göttliche Stiftungen geehrt hat, die wirksame

¹⁾ Das älteste Dokument für die Ausbildung einer den Vollzug der Taufe reglementierenden Gesetzgebung ist „die Lehre der zwölf Apostel“.

und bleibende Spendung der göttlichen Gnade gesehen, sondern hat sich eben durch die Taufe auf den Namen Jesu von ihnen gelöst, nicht aber die Taufe zu ihnen hinzugesetzt. Das zeigt, dass sie in dieser etwas anderes fand, nämlich die Bezeugung und Vollstreckung des Willens des Christus, der dem Sünder die Vergebung und seine Gnade verleiht.

Falls die Andeutung des Paulus 1 Kor. 15, 29 wirklich bedeutet, dass die Taufe in Korinth nicht bloss für die Lebenden, sondern auch zugunsten von Toten, etwa für verstorbene Familienglieder und Freunde, erteilt wurde, was ich nicht für gesichert halte, so führt auch eine solche Verwendung derselben nicht auf eine magische Theorie, die den Glauben an das Wasser heftete. Denn das Wasser erreicht nicht den Toten, sondern nur den, der an seiner Stelle und zu seinen Gunsten die Taufe empfängt. Bei Wirkungen, die nach der Analogie physischer Effekte gedacht sind, gibt es keine Stellvertretung, die nur im Bereich der Liebe und Fürbitte entsteht. Geschah solches, so schloss sich der Vorgang an die Taufe eines ganzen Hauses an und geschah in der Zuversicht, dass die in der natürlichen Gemeinschaft begründete Liebe auch vor Gott heilig und mächtig sei, so dass z. B. der zu Christus bekehrte Sohn auch den Namen seines verstorbenen Vaters vor ihm nennen und ihn bei seiner eignen Taufe mit in die Gnade des Christus einschliessen dürfe. Ein solcher Vorgang setzt freilich den Gedanken voraus, dass die Taufe eine Berührung mit dem Christus herstelle, die kraft- und lebensvoll sei, aber sie wird auch hier nicht vom Willen des Christus abgelöst und an ihr natürliches Mittel gebunden.¹⁾

e) Die Einheit der Gemeinde.

Da mit der Taufe die ganze Gabe des Christus verbunden ist, so gewährt die Gemeinde allen ihren Gliedern die Gleichheit. Es entstehen in ihr nicht voneinander unterschiedene

¹⁾ Dass Paulus selbst der Taufe diese Ausdehnung gab, ist auch dann, wenn die angegebene Deutung zur Verwendung kommt, nicht gesichert, da dieses Verfahren denen gehören kann, die die gegen ihn gerichtete Bewegung in Korinth leiteten. Die andere Deutung, nach der die Stelle überhaupt nicht von der Taufe, sondern vom Martyrium spricht, ist nicht schlechthin abzulehnen.

Stufen des Christentums, ein unfertiger, erst noch suchender Christenstand und darüber ein vollendeter, der in die volle Gnade Gottes eingesetzt wäre; denn die Taufe gibt dem Christenstand aller denselben Wert. Es entstand aus dieser Schätzung der Taufe nicht die Tendenz, sie hinauszuschieben. Der kräftige Glaube, in dem die erste Gemeinde handelte, zeigt sich darin, dass man dem, der das Zeugnis vom Christus annahm, die Taufe sofort gab.¹⁾ Eine dem späteren Katechumenat vergleichbare Ordnung oder Praxis wird nicht sichtbar, obwohl eine solche durch das Resultat der jüdischen Missionsarbeit, durch die Unterscheidung zweier Gruppen von Proselyten vorgebildet war, von solchen, die vollständig in die Gemeinde eintraten, und von solchen, die nur ihr Wort annahmen, nicht aber auch ihr Sakrament empfangen. Dass die Taufe häufig nicht von den Aposteln selbst, sondern durch andre Christen erteilt wurde²⁾, stellt fest, dass die Wichtigkeit des Akts nicht auf die Person des Täuflers begründet, sondern der Glaube des Täuflings allein auf den Christus gerichtet wurde. Auch dies wird daran sichtbar, dass man nicht in leidenschaftlicher Aufregung handelte und nicht gleich der ersten Verkündigung auf der Stelle die Taufe folgen liess, sondern dem Hörer Zeit gab, damit ein fester Entschluss mit gesammelter Überlegung in ihm entstehe. Kam aber der Hörer über die Botschaft des Christus zu einem klaren Urteil, dann gilt die Regel Jesu: »Nach deinem Glauben geschehe dir«, und die Korrespondenz zwischen der Gabe Gottes und dem Glauben bleibt ungebrochen. Der Glaubende ist des Herrn, der nun für ihn die Fürsorge übernimmt, und es wird ihm daher ohne Bedenken das gegeben, was ihm der Herr bereitet hat. Ermöglicht wurde diese Praxis dadurch, dass die starke Gemeinschaft der Brüder miteinander die Erhaltung und Fortbildung des gewonnenen Glaubensstands sicherte und, falls dies nicht erreichbar war und unüberwindliche Gegensätze hervortraten, in der Zucht das Mittel besass, Fremdartiges abzuwehren. Es ist verständlich, dass sich die Kirche rasch eine andere Praxis schuf, obwohl diese Änderung einen wesentlichen Abzug von der Höhe des ursprünglichen Glaubensstands bedeutet hat.

¹⁾ Apostg. 8, 16. 16, 33. — ²⁾ Apostg. 10, 48. 1 Kor. 1, 14.

5.

Das Mahl des Christus.

a) Die Geschichte des Abendmahls.

Lukas bezeichnet die Tischgemeinschaft von Anfang an als einen wichtigen Bestandteil des Gemeindelebens.¹⁾ Was das bedeutet, erfahren wir durch die Angaben des Paulus über den »Tisch des Herrn«, aus denen wir lernen, dass in der Gemeinde die Überzeugung befestigt ist, die Gabe, die Jesus bei seinem letzten Mahl seinen Jüngern gab, habe er nicht nur ihnen, sondern allen verliehen; nicht nur denen, die damals mit ihm assen, sondern allen habe er mit dem Brot seinen Leib, mit dem Wein sein Blut gegeben.²⁾ Von den drei Angaben, Jesus habe seinen Jüngern vor seinem Tod seinen Leib und sein Blut gereicht (Matthäus), die Tischgemeinschaft bilde ein stetig geübtes Anliegen der Christenheit (Lukas), die Gemeinde habe bei ihrem Mahl das zu tun, was Jesus in der Nacht seiner Übergabe in den Tod getan habe (Paulus), hat zwar jede einen besonderen Inhalt, der über die andern hinausliegt; sie treten aber in eine gerade Linie zusammen und legen auf den Verlauf der Dinge helles Licht.

Die Annahme, das Abendmahl, wie es uns Paulus beschreibt, sei erst von ihm geformt und anderswo nicht oder wenigstens nicht so gefeiert worden, vernichtet die ausdrückliche Aussage des Paulus. Er unterscheidet an dem in Korinth durch ihn eingeführten Brauch das, was der freien Verfügung der Gemeinde untersteht und darum von ihr abgeändert werden kann, und das, was er vom Herrn erhalten hat, was also nicht von Paulus stammt, daher auch von niemand verändert und verdorben werden darf, und dieser heilige, unantastbare Kern des ganzen Kultakts ist das Abendmahl. Wer ihn hiebei Worte Jesu frei erfinden lässt, wagt eine Konjektur, für die aus den sonstigen Äusserungen des Paulus keine Berechtigung herzuschaffen ist. Er spricht nie so, dass die Grenze zwischen seinem Wort und Jesu Wort verdunkelt würde.

¹⁾ Apostg. 2, 42. 46. 20, 7. – ²⁾ 1 Kor. 10, 16—22. 11, 23—34. Die Formel »Tisch des Herrn« findet sich im Anschluss an Mal. 1, 7 für den Altar auch in der palästinensischen Überlieferung; vgl. z. B. den Satz: Nicht sei dein Tisch voll und der Tisch deines Herrn (der Altar) leer. Die Verwendung der Formel für den Abendmahlstisch lag nahe, da ja dieser wirklich ein »Tisch« war.

Der Satz der Evangelien, die Abendmahlshandlung mit dem Genuss des Leibes und Blutes Jesu durch Brot und Wein sei Jesu eigne Tat, erhält dadurch eine starke Bestätigung, dass wir den Abendmahlsgedanken nirgends in origineller Verarbeitung als Mittelpunkt der eignen Frömmigkeit in den Briefen wiederfinden. Da ihn der Christus zum Ausdruck seines Willens gemacht hatte und er der wichtigsten Feier der Gemeinde den Inhalt gab, bleibt er selbstverständlich vor jeder Bezweiflung geschützt; er behält aber neben den die Gemeinde bewegenden Überzeugungen eine abgesonderte Stellung. Von den neuen Formeln, die Paulus bildet, um die wirksame Macht des Kreuzes Jesu und die Fülle seiner Gnade auszusprechen, lehnt sich keine an das Essen und Trinken des Leibs und Bluts des Christus an. Im Johanneischen und Petrinischen Brief, bei Lukas, im Hebräerbrief oder in der Apokalypse erscheint nirgends eine Formel, die aus der Meditation der Abendmahlsworte entstanden ist.¹⁾ Die starke Empfindung für den Konflikt der Abendmahlsfeier mit dem menschlichen Gefühl nicht nur der Griechen, sondern vollends der Juden, die das Trinken des Bluts schwer verletzte, erklärt den Tatbestand der neutestamentlichen Gedankenbildung noch nicht. Denn da, wo vom Abendmahl gesprochen wird, zeigt sich deutlich, dass die Gemeinde diesen Anstoss überwunden hat und die Handlung Jesu so betrachtet, wie der Glaube sie betrachten musste. Sie isst mit Dankbarkeit seinen Leib und trinkt sein Blut in der Überzeugung, sie habe daran die Verbindung mit ihm. Gleichzeitig behält aber diese Formulierung für den Heilswert seines Tods und für das Ziel seiner Sendung neben ihrem eignen Denken eine abgesonderte Stellung. Dadurch wird sichtbar, dass sie ihr in fertiger Abgeschlossenheit gegeben ist. Man kann vielleicht schon in der apostolischen Zeit in einem gewissen Mass von einem Geheimnis reden, mit dem das Abendmahl bedeckt und geschützt worden ist.²⁾ Die Bezeichnung »das Brechen des Brots« bei Lukas macht die kultische Handlung gar nicht sichtbar. In den Paulinischen Briefen kommt es nur im ersten Korintherbrief ans Licht, weil Paulus seine Feier neu herstellen muss. Merkwürdig

¹⁾ 1 Joh. 5, 7 spricht vom Zeugnis des Bluts, nicht von dem, was das von uns getrunkene Blut bewirkt. — ²⁾ Jedenfalls wird von der Taufe viel häufiger und deutlicher gesprochen.

ist besonders, dass es in den Pastoralbriefen nirgends sichtbar wird, ebenso, dass die eingehende Erörterung der Heilsmacht des Todes Jesu im Hebräerbrieff höchstens in einem einzigen Ausdruck an das Abendmahl anklingt.¹⁾ In den Synoptikern ist einzig von dem die Rede, was Jesus tat, nicht davon, dass jetzt die Gemeinde seinen Leib isst und sein Blut trinkt. Johannes spricht im ersten Brief ähnlich wie im Evangelium vom Blut Jesu so, dass jenseits der Gemeinde niemand etwas vom Abendmahl erfuhr. Diese Zurückhaltung mag dadurch veranlasst sein, dass die, die die Gemeinde nicht verstehen, sie des Abendmahls wegen lästern. Aber auch das wird darin sichtbar, dass wir das Abendmahl nicht als die eigne, freie Bildung der Gemeinde deuten dürfen, sondern dass sie es im Gehorsam gegen den Christus beging.

b) Die Bedeutung der Feier.

Die Gemeinde besass dadurch neben der Taufe noch eine zweite zur Handlung vollendete Feier, durch die sie sich ihre Gemeinschaft mit dem Christus erhielt. Sie trennte nicht nur wie die Taufe durch einen einmaligen Akt die Zeit der Unwissenheit von ihrem Glaubensstand, sondern wurde beständig wiederholt und brachte ihre bleibende Verbundenheit mit Jesus zum Ausdruck. Sie verband auch nicht nur die einzelnen mit Christus, sondern geschah durch die versammelte Gemeinde und gab dadurch ihrer Vereinigung miteinander erneuerte Kraft.

Es hatte für den ganzen Bestand der Gemeinde durchgreifende Bedeutung, dass der Hauptakt ihres Gottesdiensts seinen Inhalt an der Kreuzestat Jesu hat. Sowohl der Bericht des Matthäus als der des Paulus stellen fest, dass die Gemeinde bei ihrem Mahl nicht daran dachte, dass der erhöhte Christus ihr einen himmlischen Leib zu essen und ein verklärtes Blut zu trinken gebe, sondern dass sie bei der Feier an das dachte, was Jesus im Sterben für seine Jünger tat. Sie hat an den Leib gedacht, der an das Kreuz gehängt worden ist, an das Blut, durch dessen Verschüttung Jesu Sterben geschah. Die Einführung einer himmlischen Substanz in den Abendmahlsakt berief sich darauf, dass ohne sie die Worte unverständlich seien. Gewichtiger als so-

¹⁾ Einzig 13, 10 ist so gefasst, dass der Vers an das Abendmahl erinnern kann.

genannte Notwendigkeiten ist die Tatsache, dass nirgends eine Unterscheidung des Leibs, der im Abendmahl gegessen wird, von dem in den Tod gegebenen Leib, des Bluts, das im Abendmahl getrunken wird, von dem im Tod vergossenen Blut sichtbar wird. Die vom Abendmahl redenden Worte richten den Blick bei der Feier auf den Vorgang am Kreuz, nun aber nicht so, dass die Erinnerung an diesen nur den Schmerz aufweckte und einzig die Busse begründete, sondern so, dass aus ihr die Dankesfeier wird und der Glaube an der Kreuzigung des Christus entsteht. Es wird dadurch sichtbar, dass die Jüngerschaft in Jesu Tod ihre Versöhnung mit Gott besitzt und den vollen Erweis der göttlichen Gnade in ihm erkennt.

Aus der Lukanischen Darstellung der jerusalemitischen Gemeinde ergibt sich keine Einrede dagegen, dass die Gemeinde aus der Erinnerung an Jesu Kreuz den Stoff für ihre Danksagung geschöpft habe. Denn die Verwendung des Kreuzes Jesu zum Erweis der Schuld Israels schlosse den Abendmahlsgedanken nur dann aus, wenn seine Verkündigung die Verwerfung Israels begründen sollte. Da sie aber dazu geschieht, damit Israel das Reich Gottes durch Jesus empfangen, so wird Jesu Kreuz zum Erweis seiner Gnade und darum feiert die Gemeinde seinen Tod mit Danksagung. Auch der besondere Lukanische Bericht über die Abendmahlsfeier löst sie nicht von der Heilsmacht des Todes Jesu ab.¹⁾ Wenn wirklich nach diesem Bericht Jesus den Jüngern nur das Brot als seinen Leib reicht, so bekommt die Vermutung einige Wahrscheinlichkeit, dass er auf eine Variation in der Abendmahlsfeier zurückgehe, bei der sie nur in der Darbietung des Brots bestand. Dass die Feier auch in dieser vereinfachten Gestalt gehalten wurde, ist wegen ihrer Verbindung mit dem gemeinsamen Mahl nicht undenkbar, da der Weinbecher nicht einen Bestandteil des täglichen Mahls bildete, sondern das Kennzeichen des Fests ist. Vielleicht unterliessen die Gemeinden, wenn sie keinen Wein besaßen, deshalb die Feier nicht, sondern vollzogen sie dann mit dem Brot. Dann würde der Lukanische Text zwar zeigen, dass die erste Kirche von jeder aus dem Sakrament erwachsenden Gesetzgebung frei war und nicht im auswendigen Bestandteil der Handlung das Gnadenmittel sah, nicht aber,

¹⁾ Luk. 22, 15—19 a.

dass hier der innere Gehalt der Feier schwankt. Denn auch bei diesem Abendmahl gibt Jesus den Jüngern, weil er für sie in den Tod geht, mit dem Brot seinen Leib.

Auch Johannes wird oft in einen Gegensatz zu den Paulinischen Angaben über das Abendmahl gebracht. Er erwähnt das Abendmahl nicht, entwickelt dagegen vom Lebensbegriff aus den Speisungsgedanken so, dass er alles darstellt, was Christus den Seinen gewährt. Der ihnen das Leben Gebende wird für sie zum Brot, das sie zu essen haben. Daraus ergäbe sich aber nur dann eine Abendmahlsfeier, die von der des Matthäus und Paulus abweiche, wenn die belebende Wirkung Jesu unabhängig von seinem Sterben einträte, etwa durch Einflössung von Kräften aus dem Jenseits oder durch eine substanzielle Vereinigung der Pneumatiker mit dem Erhöhten. Solche Deutungen sind Johannes fremd, da er ausdrücklich das Fleisch und das Blut Jesu als die belebenden Faktoren bezeichnet. Diese gibt Jesus aber durch seinen Tod dahin. Weil aus den Johanneischen Worten die Beziehung auf Jesu Tod nicht zu entfernen ist, stehen wir bei einem Gedankengang, der mit der von Paulus beschriebenen Feier gleichartig ist.

Die Abendmahlsfeier der Gemeinde war zugleich lebhaft durch den Vorblick auf das neue Mahl bestimmt, das Christus, wenn er offenbar wird, mit seiner Gemeinde halten wird. Man isst in Gottes Reich Brot und dies tut die Gemeinde schon jetzt dadurch, dass sie das vom Christus ihr bereitete Mahl hält. Die Feier konnte aber nie nur zur symbolischen Vorfeier des eschatologischen Mahls werden, solange das zu Geniessende als der Leib Jesu bezeichnet wurde, den er in den Tod gegeben hat. Die Bewegung in der Frömmigkeit der ersten Zeit, die von der Eschatologie aus den der Gemeinde jetzt schon verliehenen Besitz zunehmend erkennt, war auch für die Abendmahlsfeier nicht gleichgültig. Die Annahme mag einige Richtigkeit haben, dass in den ersten Jahren und vielleicht in Palästina bleibend beim Mahl stark die Verheissung betont wurde, die der Gemeinde das neue Mahl mit dem wieder offenbarten Christus verspricht, während hernach zunehmend die Versöhnung, Rechtfertigung und Belebung, die für sie aus Jesu Tod entstanden, den Grund der Danksagung bilden. Zu einem Gegensatz kam es in der apostolischen Zeit an dieser Stelle nicht. Denn

der dankbare Rückblick auf Jesu Tod war der Feier durch ihre Stiftung eingepflanzt und besass in den Anfängen der Gemeinde, wo die Erinnerung an das Kreuz noch ihre ganze Stärke hatte, besondere Kraft, und die Hoffnung auf die Vollendung der Gemeinschaft mit Christus durch seine Parusie war mit der Feier auch in der griechischen Kirche durch die Paulinische Predigt vereint.

Die Taufe und das Abendmahl mussten sich ihres Inhalts wegen einander nähern als die beiden Akte, durch die Christus sein Verhältnis zu den Glaubenden offenbar und wirksam macht. Beide schieden sich von allen andern Handlungen der Gemeinde dadurch ab, dass hier Jesu eigne Handlung sie berührte, so dass durch sie das ganze Evangelium in eine Tat gesammelt war, die den an ihr Beteiligten den christlichen Charakter gab. Durch die Zusammenstellung beider bahnt sich der Sakramentsbegriff an. Er liegt im Neuen Testament noch nicht fertig vor. Doch zeigen die Paulinischen und die Johanneischen Worte, die die Taufe und das Abendmahl nebeneinander stellen, dass er im Werden ist.¹⁾ Darin, dass Paulus an das von allen empfangene Bad und an den von allen getrunkenen Becher da erinnert, wo er die Einheit der Gemeinde beschreibt, die in der Vielzahl ihrer selbständigen Glieder dennoch zu einem einträchtigen Gemeinleben verbunden ist, zeigt sich, dass die Wichtigkeit des Sakraments zur Herstellung der kirchlichen Einigung von Anfang an empfunden wird.

Es hat aber für die ganze Frömmigkeit der Gemeinde die grösste Wichtigkeit, dass durch keines der beiden von ihr verwendeten Sakramente ein aufweisbares Abzeichen entstand, durch das ihre Glieder ihre Christlichkeit nachweisen konnten. Die mit dem Ernst der Busse erfüllte Taufe war dazu nicht geeignet und die Abendmahlshandlung war es auch nicht, obwohl sie durch ihre beständige Wiederholung zum Kennzeichen der Glaubenden wird. Denn die Handlung verkündet ausschliesslich die versöhnende Macht des Gekreuzigten. Es blieb trotz des Abendmahls oder vielmehr gerade wegen des Abendmahls dabei, dass es in der ersten

¹⁾ 1 Kor. 10, 1—4. 12, 13. 1 Joh. 5, 6. Auch dadurch deutet sich der Sakramentsbegriff an, dass die Taufe und die Beschneidung zusammengestellt werden, Kol. 2, 11. 12.

Gemeinde kein Ding und keine Handlung gab, die für sich genügt hätten, um das Christentum eines Manns zu beweisen. Alles blieb auf die inwendige, persönliche Verbundenheit mit Gott im Christus gestellt.

III.

Gott der Geber des Geists.

1.

Die Gegenwart des Geists in der Gemeinde.

a) Das Entstehen der Gewissheit von der Gegenwart des Geists.

Die erste Bedingung, ohne die die Erweiterung der Jüngerschaft Jesu zur Kirche nicht zustande kam, war, dass die Jünger über das königliche Amt Jesu Gewissheit besaßen. Diese war ihnen durch die Ereignisse der Osterzeit gegeben. Die zweite Bedingung bestand in den Vorgängen, die ihnen die Überzeugung gaben, von jetzt an sei Gottes Geist bei ihnen. Sie tritt uns in den Briefen überall so stark und stetig entgegen, dass sie sich als ein wesentliches Merkmal der apostolischen Frömmigkeit erweist. Die Gemeinde Jesu besteht aus denen, die der Geist bewegt; sie ist, weil er in ihr wohnt, Gottes Tempel. Wer durch die Taufe mit ihr vereint wird, erhält die Gabe des heiligen Geists. Daher ist der, der nichts vom Geist vernahm, nicht Christ. Durch den Geist besitzen die an Jesus Glaubenden das Leben und ihre Lebensführung hat im Geist ihren Grund und ihre Regel.¹⁾

Diese Gewissheit hat sich in den Jüngern nicht nur durch einen Schluss aus der Verheissung der Schrift und Jesu befestigt,²⁾ sondern heftete sich an bestimmte Erlebnisse an und hat dadurch eine historische Begründung. An dem auf den Tod Jesu folgenden Pfingsttag erlebten die Jünger in Jerusalem die Ankunft des Geists. Sie nahmen sie an Zeichen wahr, die teils im Bereich der Natur eintraten, teils ihr inwendiges Leben als vom Geist bewegt erwiesen.³⁾ Diese Vor-

¹⁾ Röm. 8, 9. 14. 1 Kor. 3, 16. Apostg. 2, 38. 19, 2. Gal. 5, 25. — ²⁾ Zur Verheissung Jesu vgl. I 187—194 und nach der Auferstehung I 575 f.

— ³⁾ Der Bericht über das Pfingstwunder hat wahrscheinlich eine gewisse Beziehung zu der nach der Haggada vorgestellten Verkündigung

gänge wurden nicht als die bleibende und notwendige Versicherung des Geists betrachtet, behielten aber deshalb für die Gemeinde eine fortwirkende Wichtigkeit, weil sich an ihnen ihre Überzeugung begründete, dass der Geist ihr gegeben sei.

Damit war gegeben, dass die Gemeinde von der Gegenwart nicht urteilen konnte, sie sei an göttlicher Gnade und Offenbarung leer. Gott erwies ihr seine Gnade nicht nur einst, als Jesus auf der Erde war, und nicht bloss künftig, wenn er wiederkommt. So hätte die Gemeinde bloss Geschichte und Eschatologie, bloss Erinnerungen und Hoffnungen besessen. Nun aber bekommt Gottes Gnade durch den Geist eine immer neue Bezeugung, die das eigne Erleben der Gemeinde bestimmt, da sie inwendig in den Glaubenden geschieht. Sie nehmen an ihrem eignen inwendigen Zustand Gottes Herrschaft wahr, wodurch sie erleben, dass der Christus bei ihnen ist und sie führt. Die Voraussetzungen, durch die der Gedanke an eine innerliche Wirksamkeit Gottes im Menschen erst möglich wird und ethisch rein bleibt, so dass er nicht in eine masslose Hoffart umschlägt, waren durch die Arbeit Jesu in den Jüngern geschaffen. Er hatte ihnen das Bewusstsein der Geschiedenheit von Gott genommen und sie mit Gott versöhnt, und er hatte sie zugleich vor Gott völlig gebeugt, von der Hoffart befreit und in die Liebe Gottes gestellt, die sie an jedem Versuch hinderte, Gottes Gabe ihrem selbstischen Willen dienstbar zu machen. Nach der ethischen Seite hin ist die Tatsache nicht rätselhaft, dass sich der Gedanke, der Geist sei bei den Jüngern, erst dann in ihnen befestigte, als Jesu Verkehr mit ihnen abgeschlossen war.¹⁾

Durch den die Gegenwart des Geists aussagenden Satz erhielt die Zuversicht der Jünger zu Jesus die Vollendung. des Dekalogs am Sinai, nach der er nicht nur in der Sprache Israels, sondern in den Sprachen aller Völker verkündet und auch von den Heiden gehört, aber von ihnen verworfen wurde. Der Abstand des Pfingstberichts von der Erzählung über den ersten Bundesschluss bleibt aber so gross, dass er nicht nur als ein Konkurrenzgebilde zu ihr verstanden werden kann. Denn die Verkündigung des Christus erfolgt hier nur an die in Jerusalem Versammelten und jede Formulierung des allen Völkern hörbar gemachten göttlichen Worts fehlt. Die Parallele zur Haggada stellt jedenfalls fest, dass der Pfingstbericht nicht eine freie Komposition des Lukas, sondern eine in der palästinensischen Kirche vorhandene Überlieferung gewesen ist.

¹⁾ Über die ethischen Voraussetzungen des Geistgedankens siehe I 188.

Er selbst ist durch den Geist in seiner Gemeinde wirksam. Was der Geist ihr sagt, sagt ihr der Christus und sie lebt in ihm, indem sie im Geist lebt.¹⁾ Das gab der auf ihn gerichteten Hoffnung die beharrende Kraft. Schon jetzt, wo die Gemeinde vom Christus getrennt ist, sammelt und regiert er sie durch den Geist; das geschieht aber dazu, damit sie in der kommenden Welt völlig mit ihm vereinigt werde. Dadurch, dass der Glaube und die Hoffnung der Christenheit auf Jesus gerichtet waren, war ihr Denken und Wollen zum Wort hin gewendet, das die Boten Jesu ihr sagen; dadurch dagegen, dass sich mit ihm die Gewissheit des Geists verbindet, waren die Glaubenden nach innen gewendet und auf das aufmerksam gemacht, was in ihnen selbst geschieht. An die von aussen her ihnen gegebene Offenbarung und Leitung, die ihnen durch die Geschichte Jesu gewährt ist, schloss sich die ihnen von innen gegebene Weisung an. Jene gab ihrem Glauben die Festigkeit, die aus der fertigen, vollzogenen Tatsache entsteht; diese begleitete ihre Arbeit, machte ihnen ihre Aufgaben sichtbar, weckte ihre Tatkraft und gab ihr zur Ausführung ihres Dienstes die Kraft. Aus der Überzeugung, dass die beiden Mittler der göttlichen Offenbarung und Gnade, der Christus und der Geist, zusammenwirken, entstehen die wesentlichen Merkmale des apostolischen Christentums.

Da im Geist die Gabe des Christus an die Seinen gesehen wird, so war der Gedanke den Jüngern unmöglich, seine Gegenwart beziehe sich bloss auf ihr eigenes Heil; sie trat vielmehr sofort mit ihrer Arbeit in Verbindung. Der Jünger braucht den Geist deshalb, weil er der Bote Jesu ist, und die Gemeinde deshalb, weil sie der Welt seine Herrschaft zu bezeugen hat. Eine egoistische Betrachtung des Geists, die von ihm nur die Steigerung der eigenen Kraft und Seligkeit erwartet, liegt nirgends vor; sie wäre auch nur durch eine bewusste Abwendung vom Wort Jesu möglich geworden.

b) Der Universalismus in der Verheissung des Geists.

Die Ankunft des Geists geschieht nicht bloss für die Jünger, sondern für die Welt, damit ihr der Zugang zu

¹⁾ Röm. 8, 9. 10. Apok. 2, 7.

Christus und zu Gott gewährt sei. Es verbindet sich mit ihr sofort und ohne jede Schwankung der universale Gedanke, der die offenbar gewordene göttliche Gnade auf alle bezieht. In der universalen Fassung des Ziels bleiben somit die Sendung des Sohns und die des Geists einander parallel. Daher ist in der Gemeinde der Zweifel nirgends sichtbar, ob auch der Geist für alle gekommen sei und nicht nur einzelnen Bevorzugten gewährt werde. Das ergab sich nicht nur aus der alttestamentlichen Weissagung, die den Geist der messianischen Gemeinde in ihrer Gesamtheit versprochen hat, sondern noch mehr aus der Beziehung des Geists auf die Wirksamkeit des Christus, der den Universalismus der göttlichen Gnade mit erfolgreicher Macht in die Jünger hineingelegt hat. Er hatte sie mit ihm und miteinander in eine volle Gemeinschaft gebracht und die Vorstellung von Rangunterschieden vor Gott zerstört. Die Regeln, unter die er die Zwölf stellte, galten für alle. An den Universalismus, den Jesus selbst betätigt hatte, schloss sich folgerichtig die Zuversicht an, dass auch die Gabe des Erhöhten allen Glaubenden gegeben sei, wie er für sie alle gestorben und auferstanden ist.

An dieser Stelle konnten schwere religiöse Erschütterungen entstehen, wenn sich der tatsächliche Bestand der Gemeinde gegen diese Zuversicht auflehnte. In der späteren Kirche treten sie immer wieder hervor und bestimmen ihre Geschichte tief. Im Neuen Testament werden diese Zweifel nicht sichtbar. Auch dann, wenn die Gemeinden so schwanken, dass ihr ganzer Christenstand fraglich wird, wie es in Galatien geschah, zweifelt Paulus daran nicht, dass sie im Geist ihr Leben haben. Über das Verhalten der Korinther gegen ihn war er in Sorge, nicht aber darüber, dass der Geist Gottes in ihnen wohne. Die Lebensführung der römischen Christen kannte er nicht durch eigene Beobachtung; aber auch von ihnen steht ihm fest, dass Gottes Geist sie leite.¹⁾ Der Zweifel am Geist wäre ja Zweifel am Christus und würde es fraglich machen, ob er bei den Gemeinden sei und ihr Glaube sie mit ihm in Verbindung setze. So gewiss sie das Eigentum des Christus sind, so gewiss stehen sie auch in der Leitung des Geists.

¹⁾ Gal. 3, 2. 5, 16. 1 Kor. 3, 16. 6, 19. Röm. 8, 15.

c) Die Merkmale der pneumatischen Vorgänge.

Für das, was in den Jüngern am Pfingsttag geschah, und für die Fortsetzung dieser Vorgänge in der Gemeinde wird gegenwärtig gern die Formel Enthusiasmus gebraucht, wodurch die unter den Begriff »Geist« fallenden Erlebnisse der Jünger mit den mantischen Erscheinungen der vorchristlichen Religionen zusammengestellt sind. Diese Theorie nimmt an, die Gemeinde habe in solchen Zuständen das Göttliche gesehen, die den natürlichen Verlauf des seelischen Lebens unterdrückten, also in irrationalen und willenslosen Bewegungen, sei es, dass dabei das Bewusstsein ganz unterbrochen war, sei es, dass sie dieses noch streiften. An der Ungewöhnlichkeit und Unbegreiflichkeit dieser Ereignisse entstehe ein starker religiöser Genuss; sie verstärkten die Gewissheit Gottes, da sich so der Mensch als in den Besitz Gottes übergegangen und von ihm ergriffen und bewegt betrachte. Die Basis dieser Theorie sind diejenigen Vorgänge, die nach der ersten Generation wieder verschwinden, besonders »das Reden mit der Zunge«, überhaupt alles, was zu den »Kräften« gerechnet wurde. Damit seien Vorgänge auf den göttlichen Geist zurückgeführt, die die vernünftige Gedanken- und Willensbewegung durchbrochen hätten; die krankhafte Art dieser Prozesse habe nicht gehindert, dass mit ihnen eine Woge von starken, unmittelbaren Empfindungen über das Bewusstsein hereinbrach, so dass sie zu einer Kraftquelle wurden und den bewussten Lebensvorgang befruchteten.

Es widerstanden aber in der Gemeinde einer zum Enthusiasmus übergehenden Fassung des Geists starke Kräfte. Einmal widersetzte sich ihr das Wort Jesu. Denn die Liebe zu Gott, von der er sprach, macht den Menschen mit seinem Willen zum Täter des göttlichen Willens. Bei ihm ist der von unserem Wissen umfasste und frei von uns selbst verwaltete Bereich unseres Lebens der Ort der Religion. Wenn statt dessen leidentliche Zustände ihrer Unbegreiflichkeit wegen die Verbundenheit mit Gott herstellen oder beweisen sollen, so erlänge die Gemeinde damit einer Jesus fremden Tendenz. Wir kennen aber die Ziele Jesu nur durch die Gemeinde, nur deshalb, weil sie das Wort Jesu bewahrte und nach ihm handelte. Sie hat sich nicht von seinem Wort befreit. Den Jüngern galt Jesus im höchsten Sinn als der

Träger des Geists; an ihm haben sie sich zuerst und vor allem verdeutlicht, wie Gottes Geist sich offenbare und was er den Menschen gebe.

Mit der Bewahrung des Worts Jesu steht in Übereinstimmung, dass die Aussagen der Apostel über den Geist nirgends den enthusiastischen Gedanken geben. Die Besprechung der pneumatischen Vorgänge, die in Korinth vorkamen, beginnt Paulus damit, dass er den Gegensatz zwischen der heidnischen Frömmigkeit und dem Besitz des Geists sichtbar macht; er sieht ihn nicht nur darin, dass jene dem stummen Bild erwiesen wird, während Gott durch den Geist im Menschen redet, sondern auch darin, dass sie in einem Getriebenwerden besteht, über dessen Grund und Zweck der Mensch keine Auskunft geben kann.¹⁾ Er empfand also die mantischen Vorgänge ausdrücklich als einen Gegensatz gegen den Geist, als ein Merkmal der Geschiedenheit vom Geist, nicht als eine Parallele zu ihm.²⁾ Dieses Urteil entstand nicht zufällig, sondern erwächst aus den fundamentalen christlichen Überzeugungen. Die enthusiastische Frömmigkeit beschränkte den Gottesgedanken auf den Machtgedanken. Die Stärke des Stosses soll für sich schon seinen göttlichen Ursprung erweisen und die Seltsamkeit der Wirkung ihre Heiligkeit zeigen. An den Inhalt des Erlebnisses werden keine Ansprüche gestellt, nur dass dabei der Mensch sich leidentlich verhalte und einer ihm überlegenen Gewalt sich überantwortet fühle. Die Gewissheit Gottes hatte aber in der Christenheit einen anderen Inhalt. Es steht fest, dass sie in Gott den Geber des Lichts und der Liebe gesehen und ihr Erkennen und Wollen nicht von ihm abgesondert, sondern seine Gnade auf ihren persönlichen Lebensstand bezogen hat, nicht bloss auf die Natur. Darum ist der Geist, den die Apostel von Gott begehren und sich gegeben wissen, immer der Erleuchtende und der Heiligende, der Geber der

¹⁾ 1 Kor. 12, 2. — ²⁾ Ebenso wenig sind dadurch, dass Paulus das Jesus verfluchende Wort zum Merkmal für das Fehlen des Geists macht, mantische Masstäbe verwendet, um die, die den Geist nicht haben, von denen zu unterscheiden, die ihn haben. Dazu dient ihm vielmehr einzig das bewusste Verhalten gegen Jesus, ob Jesus geliebt und ihm geglaubt oder ob er gehasst und verworfen werde. Der Satz stellt fest, dass einzig durch die Unterwerfung unter den Christus der Geist erlangt werde, dessen Werk darin besteht, dass er dem Menschen den Christus glaubhaft macht.

Wahrheit und der Liebe, die Wurzel desjenigen Denkens, das Erkenntnis Gottes erlangt, und desjenigen Willens, der den Willen Gottes tut. Es liegt im Neuen Testament nicht eine einzige Aussage über den Geist vor, die anders gerichtet wäre. Wir können aber nicht eine angebliche Praxis der Gemeinde konstruieren, die das in ihr gültige Lehrwort verneint.

Das freilich ist offenkundig, dass das Zeichen auch im Gebiet des seelischen Lebens wegen seiner aufweckenden, das Staunen erregenden Kraft hoch geschätzt worden ist. Wenn z. B. Paulus an seine pneumatischen Erlebnisse zurückdenkt, so verdeutlicht er sich an diesen auch das, wie stark der ihn innerlich bewegende Antrieb gewesen sei, so dass er nicht wusste, ob er noch im Leib oder ausserhalb des Leibs war, wie fern und heilig der Ort gewesen sei, in den er entrückt wurde, in den dritten Himmel, ins Paradies, wie geheimnisvoll die Worte waren, die er vernahm, unaussprechbare Worte.¹⁾ Aber schon die zarte, zurückhaltende Art, wie er darüber redet, zeigt, dass er den Wert und Zweck dieser Vorgänge nicht in ihre Seltsamkeit verlegte, sondern darin fand, dass er dadurch eine Offenbarung des Christus erhielt, die sich ihm als solche durch ihren Inhalt bezeugt. Nicht irgend eine wunderbare Versetzung gilt ihm als die Wirkung des Geists, sondern die Erhebung in den Himmel und in das Paradies, an die Orte, an denen sich Gottes Herrlichkeit und Gnade sichtbar machen, und den Kern des Erlebnisses bildet, dass er dort Jesus sah.

In allen enthusiastischen Gedanken spricht sich das unversöhnte Bewusstsein des Menschen aus, das sich im Streit mit Gott weiss und darum seine Beziehung zu ihm durch dualistische Formeln beschreibt. Das Natürliche wird abgestossen als unfähig, die Offenbarung Gottes in sich aufzunehmen und in seinem Dienst verwendet zu werden; erst, wo die Natur ende, beginne Gottes Werk und der Mensch müsse untergehen, damit Gott sichtbar werde. Hätten die Jünger im Namen der Religion einen solchen Kampf gegen den natürlichen Bestand des menschlichen Lebens begonnen, so hätten sich seine Konsequenzen weithin sichtbar gemacht. Wird an einer Stelle die Entselbstigung zum religiösen Ziel gemacht und der Kampf gegen den eigenen Lebens-

¹⁾ 2 Kor, 12, 2—4.

besitz um Gottes willen gewagt, so ist das ein folgenschweres Ereignis. Der apostolische Gedankengang bleibt aber von allen Dualismen frei und stellt über den Streit des Menschen mit Gott die Gewissheit seiner Versöhnung mit ihm.

Jede Frömmigkeit, die sich ernsthaft mit dem Enthusiasmus einlässt, gibt die persönliche Fassung des Gottesgedankens und des menschlichen Bewusstseins auf. Der Mantiker verliert sich an die Gottheit, die deshalb, weil man sich an sie verlieren kann, nicht als Person gedacht wird, nicht als ihrer mächtig und sich selbst beherrschend. Die Apostel sprachen aber nie von einem göttlichen »Etwas«, sondern vom personhaften Gott, an den man sich nicht verliert, sondern dessen Gnade darin besteht, dass er den Menschen als Person in seine Liebe versetzt und ihn durch sie vollendet. Wäre das in den Aussagen über den Geist nicht festgehalten worden, so hätten sie auch die Christologie zerstört und den Sohn Gottes in das Gefäß einer göttlichen Kraft verwandelt. Dass aber die Apostel im entscheidenden Hauptpunkt nicht gegen die Evangelien dachten und handelten, sondern im Evangelium und von ihm lebten, das ist historisch gewiss.

Der Enthusiasmus hat darum sein Ziel und seinen Erfolg niemals in der Begründung des Glaubens, auch wenn er ein hohes Gefühl der Verschmelzung mit der Gottheit erreicht und sich als mit ihr eins ausgibt. Der Versuch, sich mit der Gottheit zu verschmelzen, hebt den neutestamentlichen Glauben auf. Es ist aber historisch gesichert, dass die Religion der Apostel Vertrauen zu Gott im Christus gewesen ist.

Die enthusiastische Frömmigkeit braucht notwendig Angaben, die die seelischen Zustände, die sie geistlich nennt, nach ihrer Beschaffenheit und ihrem Verlauf beschreiben. Die Schwierigkeit, psychische Vorgänge darzustellen und namentlich Empfindungen in Worte zu fassen, kann die Versuche, allen dieses höchste Erlebnis zu verdeutlichen, nicht hindern. Im Neuen Testament existiert keine einzige Ausführung, die die psychologischen Merkmale des pneumatischen Vorgangs anzugeben versuchte. Nie wird, wenn vom Geist gesprochen wird, auf besondere seelische Prozesse hingewiesen, die sich durch merkwürdige Eigenschaften vom übrigen inwendigen Leben unterscheiden sollen, sondern daran wird

gedacht, dass der Mensch durch den Geist zu Gott hingewendet sei. Nicht eine neue Form des Denkens wird dann geübt, sondern an Gott mit Gewissheit und Zuversicht gedacht, nicht eine neue Form des Wollens erlebt, sondern die Liebe, die für Gott lebt, empfangen. Heftet sich an den Vorgang deutlich das Bewusstsein, er sei empfangen, nicht vom Ich selbst mit eigenem Willen erzeugt, so wird dadurch das Urteil gestärkt, hier offenbare sich der Geist. Dadurch wird aber nicht bloss die Form des Vorgangs zu dem, was als göttliche Gabe geschätzt und genossen wird; sonst würde sie beschrieben. Die neutestamentlichen Worte aber achten nur auf den Inhalt und das Ziel der inwendigen Bewegungen. Weil sie nach Gottes Willen geschehen und in ihm ihr Ziel haben, sind sie auch von dem Urteil begleitet, sie seien nicht das Produkt der eigenen Willensmacht, sondern Gottes Gabe, und bei der Kraft, mit dem sich hier der Gottesgedanke wirksam macht, erhält auch dieses Urteil grosse Deutlichkeit.

Aus dem Enthusiasmus entstehen notwendig Methoden, die vorschreiben, wie die Versetzung in den enthusiastischen Zustand erreicht werden könne. Wenn er auch als eine reine Passivität vorgestellt wird, die über den Menschen kommt, so gibt es doch Mittel, wie man sich auf diesen Zustand vorbereiten und seinen Eintritt herbeiführen kann. Im Neuen Testament wird von Methoden zur Bewirkung des pneumatischen Zustands nichts sichtbar. Ein geistlicher Zustand, in den jemand sich selbst versetzen würde, bleibt für die Gemeinde ein Selbstwiderspruch und eine sittliche Unmöglichkeit. Das wird durch die Mahnung: »Eifert nach den Gaben des Geists«, und durch den Zusammenhang, in den die besonderen Erweisungen des Geists mit dem Gebet und deshalb auch mit dem Fasten treten, nicht verdunkelt, sondern bestätigt.¹⁾ Denn weil die Wirksamkeit des Geists sich auf die persönlichen Funktionen des Menschen bezieht, so fällt das Verhalten des Glaubenden gegen ihn unter die ethischen Normen. Seine Wirkungen sind so nicht nur Ereignisse, sondern Akte, die mit seinem Verlangen und Gebet kausal verbunden sind. Deshalb bleibt es doch gegen jeden Zweifel geschützt, dass die Bezeugungen des Geists »Geschenke der Gnade« sind.

Das durch seine Form auffallende Gebet, das man das

¹⁾ 1 Kor. 14, 1. Apostg. 13, 2. 10, 9, 10.

»Reden mit der Zunge« nannte, lässt sich nur dann als Beleg für den Enthusiasmus brauchen, wenn der Bericht des Paulus, der selbst das Gebet auch in dieser Form übte und durch den es so in seine Gemeinden gekommen ist, beseitigt wird. Er hat seinen inneren Wert ausdrücklich bejaht, nicht wegen der Vorgänge, die es auffällig machten, nicht, weil es unverständlich blieb und den Verstand untätig liess, worin er vielmehr den Mangel an diesem Beten sah, sondern wegen der damit sich vollziehenden innerlichen Zuwendung zu Gott. Von einer halben oder ganzen Aufhebung des Willens und Bewusstseins bei diesen Vorgängen hat Paulus nichts gewusst; er mutet ohne weiteres denen zu, die in dieser Form beten, dass sie sich zu beherrschen und zu schweigen vermögen, wenn dies im Blick auf die Versammlung ratsam ist, und hat selbst diese Form des Gebets reichlich geübt, ohne dass die Korinther etwas davon erfuhren.¹⁾

Dass er mit seinem Urteil nicht allein stand, sondern sich in der Übereinstimmung mit der ganzen Gemeinde befand, dafür gibt ihre Sprache einen sicheren Beleg. Wenn wir die Neigung in ihr fänden, das Unbegreifliche an sich als geistlich zu schätzen, so hätte diese Art von »Geist« auf ihre Sprache unvermeidlich Einfluss gewonnen; dann erhielten wir die geheimnisvollen Worte, die technischen Formeln, die den nicht Eingeweihten unverständliche Kirchensprache und die geschraubte Rhetorik. Von all dem trat nichts ein. Die Sprachbildung erfolgt in aller Natürlichkeit im engen Anschluss an die in der Judenschaft und im Griechentum gegebene Wort- und Gedankenform. Denn das in der Gemeinde geltende Wort will Glauben und Gehorsam begründen und deshalb verstanden sein. Wort und Geist lassen sich aber nicht trennen. Wie das Wort aufgefasst wird, so auch der Geist. Das Wort der Apostel zeigt, dass sie den Geist als den Geber der wahren Erkenntnis und des guten Willens geschätzt haben.

2.

Die Arbeit der Pneumatiker für die Gemeinde.

Unter den Männern, durch die sich der Geist in besonderer Weise offenbart, haben die Propheten die erste Stelle.²⁾

¹⁾ 1 Kor. 14, 14—19. 27—33. — ²⁾ In Jerusalem sind nach dem Lukanischen Bericht die Propheten nach den Aposteln die ersten Männer

Das Ziel des Evangeliums, das nicht nur zur Erkenntnis, sondern zur Tat nach Gottes Willen beruft, wird durch die Prophetie nicht verändert. Sie gibt vor allem solche Weisungen, die das Handeln der Gemeinde leiten, während von Erkenntnissen, die inspiriert und durch einen Propheten verkündet wären, nicht gesprochen wird. Die antiochenische Gemeinde hat von Propheten gehört, dass Hungerjahre die Gemeinde Jerusalems in Not bringen werden und dass sie Barnabas und Paulus in die griechischen Länder schicken soll. Propheten sagen Paulus, was sein Entschluss, nach Jerusalem zu gehen, bedeute, und bezeichnen ihm Timotheus als seinen Mitarbeiter. Kommt ein Fremder in die Gemeinde, so sagen ihm die Propheten, was Gottes Wille für ihn sei, indem sie ihm das Verborgene seines Herzens offenbaren. Propheten haben es als den Willen des Christus verkündet, dass die Heiden berufen werden, und sagen das Anschwellen der asketischen Bewegung voraus.¹⁾ Die Prophetie des Johannes bestätigt die von Paulus und Lukas gegebenen Berichte, weil sie die Gemeinde bei ihrem grossen Werk, bei ihrem Kampf mit der römischen Welt, unterstützt.

Neben den Gedanken, die sich unmittelbar mit den letzten Dingen beschäftigen, wurden wohl auch die Überzeugungen, die über die Erfahrung hinausgreifen und das von der Christenheit geglaubte Geheimnis bilden, wesentlich von der Prophetie gestützt. Die Sicherheit, mit der sich die Gemeinde an die unsichtbare Gegenwart und Herrschaft des Christus hält, und die enge Verbindung, in die sie die menschliche Geschichte mit der Geisterwelt bringt, wurden dadurch befestigt, dass der Prophet, wenn auch nur im Bild, das sah, was das leibliche Auge nicht sieht, den geöffneten Himmel und den Christus in seiner Herrlichkeit und die Geister bei ihrem Werk. Auch bei der Deutung der alttestamentlichen Weissagung fiel dem Propheten eine wichtige Aufgabe zu, da sie durch das Erscheinen des Christus zugleich eine Bestätigung und eine tiefgreifende Umgestaltung erfahren hatte. Sie bedurfte nun eine Erneuerung von innen her

und Paulus setzt sie über die andern Pneumatiker. Für Jerusalem, Apostg. 11, 27. 15, 32. 21, 10; ausserhalb Jerusalems, 13, 1. 20, 23. 21, 4. 9; bei Paulus, 1 Kor. 12, 28. 14, 1. Eph. 2, 20. 3, 5.

¹⁾ Apostg. 11, 27. 28. 13, 2. 20, 23. 21, 4. 11. 1 Kor. 14, 24. 25. Eph. 3, 5. 1 Tim. 1, 18. 4, 14. 1.

durch neue Weissagung, die das alttestamentliche Wort mit der Kenntnis des Christus verband und auf die Gegenwart übertrug.¹⁾

Der Pneumatiker übt aber seinen Gottesdienst nicht nur durch das aus, was er der Gemeinde sagt, sondern ist durch den Besitz des Geists auch zur priesterlichen Funktion in besonderer Weise ausgerüstet, die sich durch die Übung des Gebets nach oben zu Gott hin wendet. Der Geist bittet um das Kommen des Christus und erzeugt jene letzten Formen des Gebets, die auch über die Grenze unserer Erkenntnis hinaus sich erstrecken.²⁾ Unter diesem Gesichtspunkt wurde auch die »Rede mit der neuen Zunge« zum Erweis des Geists, weil diese Gebetsakte in eigenartiger Weise Gott priesen und dadurch in sich selbst einen Wert besaßen, auch abgesehen von dem, was die Gemeinde dadurch lernt.

Der Wert, den die Pneumatiker für die Gemeinde hatten, bestand überhaupt nicht bloss in den besonderen Diensten, die sie ihr bei bestimmten Veranlassungen leisteten, sondern zugleich darin, dass sich an ihnen die Gewissheit, der Geist Gottes sei den Gemeinden gegeben, immer wieder begründete. Das gab ihnen eine Stellung, die mit derjenigen der Apostel verwandt war. Auch sie waren Zeugen Jesu, nicht seines irdischen Lebens, wohl aber seiner Erhöhung zu Gott in die Herrlichkeit. Dadurch wurden auch solche Erlebnisse, die zunächst nur den einzelnen bewegten wie die Zungen, für die gesamte Gemeinde bedeutungsvoll. Darin, dass nicht die Pneumatiker, sondern die Apostel das Haupt der Gemeinde sind, wird wieder sichtbar, was schon am Osterbericht zu beobachten war, dass alle Erlebnisse, die den erhöhten Stand des Christus offenbarten, die Christenheit vom Ertrag seines irdischen Lebens nicht ablenkten, vielmehr sein Verständnis und seine Schätzung steigerten. Die Führung der Gemeinde blieb bei denen, die die Augenzeugen seines Lebens gewesen sind. In dieser Hinsicht bestätigen sich die Form und der Inhalt des neutestamentlichen Kanons wechselseitig; Prophetenschriften sind nicht kanonisch geworden, nur die, die zugleich apostolisch war.

¹⁾ Auch die exegetische Arbeit des Propheten wird uns durch die Apokalypse verdeutlicht. — ²⁾ Apok. 22, 17. Röm. 8, 26.

3.

Der Glaube an die Schrift.**a) Geist und Schrift.**

Zum heiligen Besitz der alten Gemeinde, den die Jünger bewahrten, gehörte vor allem die Schrift, die für sie durch die Sendung des Christus und durch den Gehorsam, den ihr Jesus erwiesen hatte, vollends geheiligt war. Durch die Überzeugung, dass sie selbst mit dem heiligen Geist begabt seien, wurde ihr Anschluss an die Schrift nicht geschwächt. In der gnostischen Bewegung tritt freilich der Gedanke hervor, dass die Zuversicht zur Gegenwart des göttlichen Geists bei der Gemeinde eigentlich die Beseitigung des Kanons verlange, da der Glaubende nichts weiter nötig habe als seinen eigenen Anteil am Geist.¹⁾ Den Aposteln blieb aber dieser Gedankengang fremd, weil sie mit dem Besitz des Geists keine egoistische Tendenz verbanden. Sie verstanden ihn nicht als die Steigerung des Eigenlebens mit dem Erfolg, dass sich der Mensch selbst genüge und keine Lehre und Hilfe von andern bedürfe. Gegen diese Verwendung war die Lehre vom Geist in der von den Jüngern geleiteten Kirche dadurch geschützt, dass sie ihn ernsthaft als Gottes Geist ehrten. Sie wissen aber nichts von einer Verbundenheit mit Gott, die egoistisch wirkte, nichts von einer göttlichen Gabe, die den Menschen auf sich selber stellte. Darin sehen sie jenen Missbrauch der göttlichen Gnade, durch den sie verloren wird. Da der Geist Gottes den Menschen zu Gott hin wendet, verbindet er ihn auch mit allem, worin Gott sich offenbart und wirksam wird. Durch den Geist erhält der Mensch das Ohr für die, die im Geist reden, und den Gehorsam gegen die, die Gott als seine Boten braucht. Die erste Gemeinde hatte daher an der Schrift ihren Kanon, nicht trotzdem sie selbst im Besitz des Geists ist, sondern weil sie es ist. Es verhält sich in dieser Hinsicht mit der Schrift nicht anders als mit dem Christus und der Kirche. Der Geist trennt den, der ihn hat, nicht vom Christus, sondern führt ihn zu ihm, schliesst ihn nicht von den Brüdern ab, sondern vereint ihn mit ihnen. So wird auch die Schrift der Kirche durch den Geist verständlich und heilig, nicht unnötig.

¹⁾ 1 Kor. 4, 6. 2 Tim. 3, 15—17.

Dass sich auch die jüdische Einrede gegen das königliche Recht Jesu auf die Schrift berief, erschütterte die Zuversicht der Jünger zur Schrift nicht. Der Gegner hält sich nach ihrem Urteil an einzelnes in der Schrift, nicht an das Ganze, macht sein Verständnis und seinen Gehorsam eng und klein und bleibt hinter dem zurück, was die Schrift ihm verheisst und von ihm verlangt. Das Gesetz, das er tut, ist nicht das vollkommene, sondern er hält sich nur an ein Stück desselben und zwar an die kleinen Dinge, mit denen sich sein menschlicher Sinn zufrieden gibt. Daraus entstand aber für die Christenheit erst recht der Beruf, dass nun sie für die Fülle des göttlichen Worts, wie es ihr die Schrift sagte, gläubig und gehorsam sei.¹⁾ Daher erhielten auch die heidenchristlichen Gemeinden den Kanon sofort mit ihrer Gründung und auf sein Verständnis wurde ein grosser Teil der geistigen Arbeit verwendet, die in ihren Versammlungen und durch ihre Lehrer geschah.

b) Die Beseitigung der jüdischen Auslegung.

Durch Jesu eigene Benützung der Bibel war den Jüngern gezeigt, worin ihr Gebrauch der Schrift mit dem des Rabbinate einig und worin er von ihm geschieden bleiben musste. Einig blieb der christliche Schriftgebrauch mit dem jüdischen darin, dass auch er seine Regel durch den Inspirationsgedanken erhält; denn das Verlangen der Christenheit ist einzig darauf gerichtet, in der Schrift Gott zu hören, und dies gewährt ihr die Schrift deshalb, weil ihr Wort durch den göttlichen Geist hervorgebracht ist. Dagegen hat Jesus den Schriftgebrauch des Rabbinate dadurch beseitigt, dass er die Schrift nicht zur Begründung einer Kasuistik, also nicht als Gesetzbuch verwendete, durch das das Verhalten des Menschen von aussen her seine Regel erhält, und hierin hat Jesus bei seinen Jüngern einen vollständigen Gehorsam gefunden. Denn es findet sich nirgends eine Verwendung der Schrift, bei der die Gesetzgebung des Rabbinate nachgeahmt wäre, weder beim Gebet noch bei der Sakramentsfeier noch bei der dem Bruder zu gewährenden Liebe, nicht einmal an der Stelle, wo jeder Historiker sie zuerst erwarten wird: in der Art, wie Jesus der Gemeinde als ihr Vorbild vorgehalten wird. Nirgends wird aus der Schrift eine heteronome Ethik

¹⁾ Matth. 5, 18. Jak. 1, 25. Röm. 3, 31. 2 Tim. 3, 16.

geformt, die die Schrift dazu zitiert, damit der Gedanke der Schrift die eigene Erkenntnis, das Gebot der Schrift den eigenen Willen ersetze. In dieser Hinsicht sind alle neutestamentlichen Dokumente vom Schriftgebrauch der früheren Theologie durch eine vollständige Sinnesänderung getrennt. Da Jesus in seinen Jüngern Glauben hervorgebracht hat, so wird auch ihr Gebrauch der Schrift gläubig und darum frei. Sie brauchen sie nicht, weil sie selbst Gott nicht kennen, sondern ihn bloss durch die Schrift hören, selbst keinen Willen haben, sondern ihn bloss durch das Gebot der Schrift empfangen, sondern sie benützen sie dazu, damit sie durch ihre Lehre eine eigene Gewissheit Gottes erlangen und durch ihr Gebot ihren eigenen Willen Gott gehorsam machen.

Dies zeigt sich auch darin, dass man in der Textfrage ohne Ängstlichkeit handelte. Man hat in den griechischen Gemeinden keine hebräischen Schulen errichtet, weil es Christenpflicht sei, den heiligen Text in der heiligen Sprache zu lesen, sondern gab ihnen den griechischen Text in der Überzeugung, sie könnten aus diesem erkennen, was sie wissen müssten. Ebenso wenig zeigt sich bei den aus Palästina stammenden Aposteln, bei Matthäus, Johannes, auch bei Paulus, eine Gebundenheit an den griechischen Text, die jede Abweichung von ihm verböte. Auf ihren Gebrauch der Schrift wirkte vielmehr der hebräische Text deutlich ein, ohne dass sich daran die Besorgnis heftete, der Schriftgebrauch der Gemeinden werde so gestört.

Dieselbe Ruhe wird in der Frage nach der Umgrenzung des Kanons bewahrt. Die Briefe enthalten keine Äusserung, die nach dieser Seite zielte. Als das Hauptstück der Schrift gilt »das Gesetz und die Propheten«, ¹⁾ zu denen aber noch ein nicht sicher abgegrenzter Kreis jüngerer Schriften kommt. Von Judas wird das Henochbuch und »die Hinaufnahme Moses in den Himmel« zitiert; auch Paulus und Jakobus führen Sprüche mit der für die Schrift üblichen Formel an, deren Herkunft uns unbekannt ist. ²⁾ Bedenken hatte man dagegen nicht, weil man mit ernster Entschlossenheit an den Hauptschriften das Urteil über das gewann, was göttliches Gebot und göttliche Verheissung sei. ³⁾ Daher sind auch aus den verwendeten

¹⁾ Röm. 3, 21. Matth. 5, 17. 7, 12. — ²⁾ Jud. 9. 14. 15. 1 Kor. 2, 9 (Jes. 64, 3). Eph. 4, 8 (Ps 68, 19). 5, 14. Jak. 4, 5. 6. — ³⁾ Die griechische „Weisheit Salomos“ hat Paulus vielleicht gelesen und anhaltend medi-

fremden Stücken nicht ihre packenden Neuheiten und Wunderlichkeiten herausgehoben, an denen sie reich gewesen sind, sondern solche Sätze, die als feste Wahrheit auch durch den Kanon beglaubigt sind: dass der Herr für die, die sich der Sünde ergeben, zum Gericht komme, dass sogar die Engel sich nicht selbst das Gericht anmassen, dass der Christus den erleuchte, der sich zu ihm wendet, dass Gottes Gabe sein Geist sei, den er in uns wohnen lasse. Keiner dieser Sätze erweitert materiell den religiösen Gedankenkreis. Gegen die gefährlichen Tendenzen, die in dieser jüngeren Literatur nicht fehlen, war die Christenheit dadurch geschützt, dass ihr nicht nur der alte Bestand des Kanons, sondern noch über ihm Jesu Wort und Werk den Massstab verschafften, nach dem sie alle Schrift versteht.

Mit der Kasuistik hat Jesus auch die Legende beseitigt, mit der unfreien Unterwerfung unter die Schrift, die das eigene Erkennen und Wollen durch das Zitat aufhebt, auch die willkürliche Umbildung des Schriftworts, die es durch Konjekturen und dichtende Zusätze an den eigenen geistigen Zustand anpasste und den eigenen Interessen unterwarf. Auch in dieser Hinsicht blieben die Jünger auf der Bahn Jesu. Wir erhalten nirgends die Abrahamlegende der Schule oder den Mose, wie ihn etwa Akiba beschrieb, sondern mit entschlossener Aufmerksamkeit auf die Aussagen der Schrift nur den Abraham und den Mose des Texts. Die phantastischen Postulate sind beseitigt und die Empfindung für die Unersetzlichkeit der Tatsache ist wach. Das lässt sich besonders deutlich an den Abschnitten beobachten, die in grösserem Umfang den Inhalt des Alten Testaments wiederholen, z. B. an der Rede des Stephanus oder an der Darstellung des Glaubens der Alten Hebr. 11. Der Beweiswert ist hier dem gegebenen Bestand der biblischen Aussagen zuerkannt, nicht ihrer willkürlichen Verarbeitung und Ausschmückung. Freilich liess sich die Befreiung vom pharisäischen Gesetz, nachdem einmal die grundsätzliche Lösung von ihm vollzogen war, leichter vollständig durchführen als die Ausscheidung der legendären Stoffe aus der Überlieferung. Sie waren mit dem Text zu einem einheitlichen Gebilde verwoben und die Sichtung liess sich hier nur allmählich tiert; zitiert hat er sie nicht. Lektüre bedeutet aber nicht kanonische Wertung eines Buchs.

und mühsam vollziehen. Es gehen darum noch einige legendäre Vorstellungen aus der exegetischen Tradition in das geschichtliche Bild des Neuen Testaments hinüber; sie machen aber die durchgreifende Wendung weg von der Schule zum Text zurück nicht zweifelhaft.¹⁾

c) Das Evangelium und die Schrift.

Da die Gemeinde die Schrift deshalb braucht, um durch sie Gottes Wort zu hören, bildet es das ihren ganzen Gebrauch ordnende Axiom, dass sie ihre Aussagen mit ihren christlichen Überzeugungen vollständig zu vereinen habe. Bei der Abwehr der gnostischen Geringschätzung der Schrift erhielt das Ziel, das ihren Gebrauch bestimmt, eine genaue und tiefe Formulierung, die sich an der ganzen exegetischen Arbeit der ersten Zeit bewährt.²⁾ Die Weisheit, die man in der Bibel sucht, hat ihr Ziel nicht in einer Theorie, nicht nur in der Erkenntnis der göttlichen Weisheit, sondern in der Rettung; die Schrift wird zu dem Zweck gelesen, um den Heilswillen Gottes wahrzunehmen, den sie dadurch offenbart, dass sie mit ihrem mannigfaltigen Inhalt, mit ihren strafenden und ihren aufrichtenden Worten, zum Glauben leitet, doch nicht so, dass nun der Glaube einzig an die Schrift geheftet würde, sondern so, dass er seinen Grund und Inhalt im Christus hat. Durch ihre Anleitung zu demjenigen Glauben, der die Gemeinde mit Christus vereint, erweist sich die Schrift als das Gnademittel und als das Werk des heiligen Geists. Auch in dieser positiven Regel, die ihr Verhältnis zur Schrift bestimmt, nicht nur in der Gegnerschaft gegen die jüdische Auslegung, bewahrten sich die Jünger das, was sie von Jesus erhalten haben. Weil Jesus gleichzeitig an der Schrift und an seiner eigenen Sohnschaft Gottes die Leitung hat, darum standen auch seine Jünger gleichzeitig mit Gebundenheit und mit Freiheit vor der Schrift. Sie sind ihr gehorsam, sind aber nicht bloss ihre Exegeten, sondern kennen einzig den Christus, und deshalb eignen sie sich dankbar alles an, was ihnen die

¹⁾ Zu den aus der Überlieferung stammenden Angaben gehören der Engelname Gabriel, die Verheiratung der Rahab mit Salmon, Matth. 1, 5, die Anspielung auf den Israel begleitenden Fels, 1 Kor. 10, 4; vgl. S. 366. — ²⁾ 2 Tim. 3, 15—17.

Schrift gewährt. Denn ihr Glaube an Jesus ist Glaube an Gott, der sein Wort schon seinen alten Boten gab.

Darum wurde es für den christlichen Gebrauch der Schrift zu einer wichtigen Aufgabe, deutlich zu machen, wie sich Jesu Kreuz und seine himmlische Herrschaft mit dem alttestamentlichen Wort vereinige. Der Tatbestand wird aber nicht richtig beobachtet, wenn gesagt wird, dass die Auslegung nur aus dem apologetischen Motiv erwachse, nur aus dem Wunsch, Jesu Werk durch die alttestamentlichen Sprüche zu beweisen. Denn diese besitzen für die Apostel einen selbständigen Wert. Sie werden von ihnen als die gültige, ewige Offenbarung des göttlichen Willens gelesen, neben der nun die Geschichte Jesu auch als selbständige, durch sich erkennbare Offenbarung Gottes steht. Die Motive, die die Deutung der Schrift ergeben, entstehen daher gleichmässig sowohl an der Schrift als am Christus und der Blick geht vom einen zum andern hin und her. Die Schrift schafft für den Christus das Verständnis, der Christus erschliesst erst den Sinn der Schrift. Was das alttestamentliche Wort meint und wohin die frühere Regierung Gottes zielt, das wird am Christus erkannt. Die neutestamentlichen Deutungen der Schriftstellen haben daher stets eine doppelte Begründung, da sie an dem entstehen, was Jesus ist, und an dem, was der biblische Vers ausspricht. An der zusammenstimmenden Verbindbarkeit der beiden Tatbestände gewann die Gemeinde eine die Gewissheit herstellende Instanz.

Es wäre falsch, die Paulinische Rechtfertigungslehre nur aus Habak. 2, 4 und Genes. 15, 6 abzuleiten; sie hat ihren Grund im Ausgang Jesu, darin, dass er durch den Tod zum Christus wird und seine Gemeinde durch den Glauben mit sich eint und dadurch von allem Bösen trennt. Das macht aber für Paulus die Tatsache, dass auch die Schrift die Gerechtigkeit und den Glauben verknüpft, nicht zu einem bloss dekorativen Zusatz zu einer ohnehin fertigen Erkenntnis, sondern dadurch, dass er Jesu Geschichte und den Schriftsatz als identisch zu erfassen vermag, wird seine Erkenntnis fest. Ebenso entsteht die Anwendung des Priesterbegriffs auf Jesus im Hebräerbrieft nicht nur aus Ps. 110, 4, sondern hat ihren Grund im tatsächlichen Resultat der Arbeit Jesu, in dem, was den religiösen Besitz seiner Gemeinde ausmacht. Deshalb, weil der Psalmspruch für diesen eine Formel gibt, die

sich mit ihm deckt, stellt der Brief die These auf, mit der er gleichzeitig Jesu Wirkung und die Schrift deutet, dass der Christus zum ewigen Priester eingesetzt sei.

Daher wurde nicht ein Ausschnitt aus der Schrift, etwa eine Sammlung von messianischen Stellen, zum Kanon der Christenheit, sondern ohne Veränderung das gesamte Alte Testament und »jeder Spruch« als »vom Geist gegeben« geschätzt,¹⁾ weil der ganze Verlauf der alttestamentlichen Geschichte auf den Christus und auf seine Gemeinde als ihre von Gott gewirkte Vorbereitung bezogen wird, und man war überzeugt, dass sich der objektive, im grossen geschichtlichen Gang verwirklichte Zusammenhang auch dem einzelnen dadurch bewähre, dass ihm jeder Spruch in seinem Mass dazu dienen könne, dass er als ein Mensch, der Gott gehört, zu jedem guten Werk tüchtig sei.

Dadurch erhielt der christliche Gebrauch der Schrift wieder Ähnlichkeit mit dem jüdischen, weil auch die Apostel die Vereinigung der eigenen Überzeugung mit dem Schriftwort ohne jeden Zweifel mit voller Zuversicht vollzogen, so dass sie auch einzelne Ausdrucksformen der Schrift ohne Bedenken als die Bezeugung des im Christus geoffenbarten göttlichen Willens verstanden.²⁾ Aber der Durchbruch durch die exegetischen Traditionen der Schule bleibt doch in Kraft, auch in den Allegorien des Paulus und in den Meditationen über die alttestamentlichen Texte im Hebräerbrief und in den Wiederholungen der prophetischen Bilder bei Johannes. Wenn Paulus die Wanderung Israels durch die Wüste auf die Lage der Christenheit überträgt, die die irdische Arbeit Jesu hinter sich und seine neue Erscheinung vor sich hat, oder an der Geburt der Söhne Abrahams und Isaaks die freie Wahl Gottes aufzeigt oder an den beiden verschiedenen Söhnen Abrahams, dem nach dem Fleisch und dem nach der Verheissung geborenen, den Kampf erläutert, der jetzt zwischen den beiden Arten von Abrahamssöhnen besteht,³⁾ so bleibt sein Schriftgebrauch von der alexandri-

¹⁾ 2 Tim. 3, 16. 17. — ²⁾ Nicht vielen, sondern einem einzigen Nachkommen Abrahams gilt die Verheissung, Gal. 3, 16. Hagar stellt, weil ihr Name auch vom Sinai gebraucht wird, dar, dass die nach dem Fleisch geborenen Söhne Abrahams durch das Gesetz der Knechtschaft unterworfen sind, Gal. 4, 25. — ³⁾ 1 Kor. 10, 1—11, Röm. 9, 6—13, Gal. 4, 21—31,

nischen Allegorie und ihren Nachbildungen in der palästinensischen Schule wesentlich verschieden. Denn er verwandelt die Personen und Geschichten des Texts nicht in Ideen, die sich völlig von diesen ablösen, und sucht nicht hinter dem Text eine angeblich höhere und fruchtbarere Erkenntnis, sondern wendet sein Interesse vollständig dem zu, was die Schrift erzählt. Die Gleichartigkeit seines Verfahrens mit dem jüdischen entsteht daraus, dass auch für ihn in dem, was damals geschah, sowohl das göttliche Verhalten als die menschliche Art so enthüllt sind, dass er daraus unmittelbar auch für die Gegenwart die Normen schöpft. Die Gegenwart bekommt aber für ihn ihren Inhalt dadurch, dass er Gottes Werk im Christus kennt, und darum deutet er die ganze Schrift vom Christus aus.

IV.

Gott der Schöpfer der Gemeinde.

1.

Die Einigung der Gemeinde im Glauben.

a) Die neue Kirche.

Die, denen die Taufe im Namen des Christus gegeben wurde, verbanden sich mit den Aposteln und miteinander durch eine bleibende Gemeinschaft.¹⁾ Die Kreuzigung des Christus hatte die Trennung, die zwischen den Jüngern Jesu und der alten Gemeinde bestand, tiefer und sichtbarer gemacht, als sie früher war, und das öffentliche Bekenntnis zur Herrschaft Jesu stellte eine Einigung her, die die ganze Lebensführung aller zum selben Ziel hinwendete, und die Gegenwart des Geists verlieh der Gemeinschaft mit den Jüngern einen absoluten, religiösen Wert. Nicht eine Mehrzahl von selbständigen Gemeinden entstand durch die Taufe, sondern die eine Kirche, weil die Taufe ihre Empfänger zum Christus berief; mit dem Anteil am Christus erhielten sie zugleich die Gemeinschaft mit allen Glaubenden. Daher

¹⁾ Dass dies sofort mit dem Beginn der apostolischen Arbeit geschah, sagt nicht nur Lukas, sondern auch Paulus, der nicht einzelne Christen, sondern „die Gemeinde Gottes“ verfolgte, Gal. 1, 13. Phil. 3, 6.

hat der Kirchenbegriff von Anfang an und ohne jede Schwankung die universale Gestalt, parallel damit, dass auch die einzelne jüdische Ortsgemeinde immer als Glied des ganzen Israel betrachtet wird. Als sich in Samaria, Damaskus, Antiochia und weiterhin unter den Völkern Gemeinden bildeten, sagte man in Jerusalem nie, davon werde die eigene Gemeinde nicht berührt, da dies neue, fremde Gemeinden seien; vielmehr reicht der Umfang der Bruderschaft sofort so weit, als das Bekenntnis zum Christus reicht. Wenn der getaufte Äthiope nach Äthiopien zurückkehrt, so gehört er auch dort zur Gemeinde des Christus. Petrus schreibt in der Voraussetzung, die Gemeinden Kleinasiens bildeten, obwohl sie weit voneinander entfernt wohnen, doch nur eine einzige Gemeinde. Auch die Kämpfe, die sich an die Geltung des Gesetzes heften, beruhen auf der Unmöglichkeit, die Christenheit in eine Mehrzahl selbständiger Gemeinden aufzulösen. Die Gesetzesfrage bekam ihre Wichtigkeit dadurch, dass die Kirche, obwohl sie nun dem Gesetz Gehorsame und vom Gesetz Freie umfasste, dennoch eine Einheit war.

Durch das Entstehen der Gemeinde erhielt der Glaube an das königliche Recht Jesu eine wirksame Bestätigung. Er war durch den messianischen Namen als der Schöpfer der heiligen Gemeinde bezeichnet, weshalb die Jünger darin, dass nun in seinem Namen die Gemeinde entstand und wuchs, die Offenbarung seiner Herrschaft und die Erfüllung seiner Verheissung wahrnahmen.

Daraus, dass der Eintritt in die Gemeinschaft durch die Taufe geschah, ergab sich, dass ihre Einigung durch den Glauben hergestellt wird, der die Sendung Jesu anerkennt, womit die Gegenwehr gegen den sündlichen Willen und die Bereitschaft zum Dienst und Gehorsam Jesu verbunden sind. Für diese Einheit, die den einzelnen mit seinem eigenen Willen an der Gemeinschaft beteiligt, hat man, solange die Jünger Jesu die Gemeinde leiteten, keinen Ersatz gesucht, weder so, dass an die Stelle des einen Glaubens die eine Lehre gesetzt wurde, noch so, dass Gesetz und Recht anstatt des gemeinsamen Glaubens die Gemeinschaft herstellen sollten. Die Brüder sind deshalb miteinander vereinigt, weil alle zum Christus gekommen sind. Beim Glauben dachten sie an das Vertrauen zu ihm, nicht an eine lehrhafte Aussage über ihn. Geglaubt wird dem Christus, nicht die Christologie.

b) Der Glaube und die Lehre.

Die Einigung im Glauben hat das Verlangen der Christenheit nach Erkenntnis nicht gehemmt und die auf ihren Erwerb gerichtete Arbeit nicht entwertet. Da sie ihre Zuversicht nicht auf den Christus stellen kann, ohne dass sie in den Kampf mit der menschlichen Sünde tritt, war freilich das Werk zu ihrer ersten Pflicht gemacht und es ihr verboten, ihre Aufgabe nur in der Entwicklung und Pflege der Lehre zu sehen; denn die Sünde wird nicht durch Gedanken, sondern nur durch den Gehorsam überwunden. Weil sich aber hier wegen der Heiligkeit der sittlichen Normen und wegen der Herrlichkeit des begehrten Ziels ein geschlossener, vollendeter Wille auf das Handeln richtet, so versetzt die praktische Tendenz der Gemeinde auch ihr Denken in die lebhafteste Bewegung. Das Auge wird klar, da das Ziel der Denkarbeit darin liegt, den Willen Gottes zu verstehen, nicht bloss für sich selbst, sondern auch für die Gemeinde und ihr zu sagen, was vor Gott recht sei. Kein anderes Ziel spannt das Denkvermögen mit derselben Kraft. Die Lehrbildung der apostolischen Zeit bleibt unverstanden, wenn die sittliche Energie ihres Bussworts und die nach Erkenntnis ringende Tüchtigkeit ihrer Lehrarbeit als ein Gegensatz oder wenigstens als miteinander nicht verbundene Vorgänge betrachtet werden. Die Kraft, mit der das Böse abgestossen wird, und die Kraft, mit der das göttliche Wort angeeignet wird, erzeugen sich gegenseitig, da die Gemeinde deshalb ihr Auge auf den Christus richtet, weil sie sich vom Bösen trennt, deshalb sich vom Bösen trennt, weil sie den Christus kennt.

Aber auch unmittelbar aus dem Glauben ergaben sich die Antriebe, die eine kräftige Denkarbeit hervorbrachten. Denn durch den Gewinn fester Begriffe verdeutlicht sich die Gemeinde den Grund und Inhalt ihres Glaubens und stärkt ihn dadurch. Darum wird das Wachstum in der Erkenntnis als für den Glauben wertvoll und fruchtbar beurteilt und die Furcht vor ihr, als könnte die Kraft der Erkenntnis den Glauben schwächen und dieser dadurch aufhören, Glaube zu sein, wird nirgends sichtbar, auch dann nicht, wenn der Kampf gegen eine phantasierende Erkenntnis nötig wird. Man weiss, dass kein Fortschritt des Verstehens die Beziehung

zu Gott und zu Christus über jenes Trauen emporheben kann, das sich ihm ergibt, auch ohne zu sehen und zu verstehen, dass aber auch der Glaube die Erkenntnis nicht entbehren kann, sondern wissen muss, an wen er glaubt. Die Intensität der Denkarbeit und die Fülle der Bildungen, die sie in der ersten Zeit erzeugt, neben der die spätere Lehrarbeit der Kirche das Merkmal der trägen Geschwätzigkeit hat, ist unmittelbar der Beweis für die Kraft ihres Glaubensstands.

Weil bei aller Freude an hellen Gedanken und weitreichenden Formeln das Fundament der Gemeinde, der Glaube, nicht schwankt und nicht eine heilbringende Theologie an seine Stelle tritt, unterblieb jeder Versuch, eine äussere Uniformierung der Lehre zu bewirken. Eine formelhafte Fassung der christlichen Erkenntnis, die sie für alle verwendbar macht, auch ohne eigene geistige Arbeit, ohne dass die Begründung der Formel innerlich selbst erworben wäre, kommt nirgends vor. Alle neutestamentlichen Dokumente tragen ein überraschend originales Gepräge. Der Gedanke tritt frisch aus dem Schreiber heraus als sein Eigentum, das durch seine innere und äussere Geschichte in ihm erwachsen ist. Auch die demselben Mann angehörenden Schriftstücke, wie der Römerbrief neben den Korintherbriefen, der Philipperbrief neben dem Kolosserbrief oder das Evangelium des Johannes neben dem Brief und der Weissagung, zeigen in ungewöhnlicher Stärke, wie neu und frisch der Gedanke immer wieder aus der durch die Situation gegebenen Aufgabe entsteht. Die Furcht, die Einheit der Gemeinde könnte dadurch Schaden leiden, wird nicht sichtbar, weil sie den Grund ihrer Einheit nicht in den Menschen, sondern in der alle tragenden Gegenwart des Christus hat. In diese sind alle hineingestellt, solange sie im Glauben stehen.

Ebenso deutlich als die anregende Wirkung des Glaubens, die in das Denken Stoff, Ziel und Mut legt und ihm die freie Bewegung gibt, tritt auch seine begrenzende Wirkung an der ganzen Denkarbeit ans Licht. Sie ist darin sichtbar, dass alle bloss theoretischen, nur spekulativen Probleme abgewehrt bleiben. Die auf Erkenntnis gerichtete Arbeit der Gemeinde wird durch die Fragen erweckt, die aus der von ihr erlebten Geschichte oder aus dem von ihr zu leistenden Dienst entstehen, und das unterwirft die Stellung der

Fragen und ihre Beantwortung deutlichen Grenzen, die nicht durch eine äusserliche Reglementierung des Worts, sondern aus dem inneren Antrieb heraus entstehen, der die ganze Bewegung des Denkens beherrscht. Wo der Beruf der Apostel, ihr Erleben und Handeln endet, da hält sich auch ihr Forschen und Fragen zurück. Die Voraussetzung und wieder das Ergebnis dieser Lehrbildung war der feste Anschluss an Jesu eigenes Wort, das die Erweckung der Busse und des Glaubens begehrt und jede bloss intellektuelle Beschäftigung mit Gott ablehnt. Kein neutestamentliches Schriftstück hat dieses gemeinsame Merkmal aller verletzt und theologische Sätze entwickelt, die nichts als eine Erweiterung des Erkennens anstrebten. Das war aber dafür unerlässlich, dass das Fundament der Gemeinde der Glaube sei.

Dafür sind gerade die Sätze, die sich am weitesten von der Erfahrung entfernen, besonders beweiskräftig, weil auch sie nie den Zusammenhang mit demjenigen Wissen verlieren, das die Gemeinde haben muss, um richtig zu handeln. Da der Hebräerbrief annimmt, Melchisedek lebe ewig und verwalte ein unvergängliches Priestertum, so könnte daraus leicht eine weitgreifende Spekulation entstehen; denn was ist ein am himmlischen Ort waltender Hohepriester und warum hat Melchisedek dieses Amt? Der Gedanke bleibt aber dem praktischen Zweck des Briefs streng untertan, da er einzig das erkennbar machen will, was der Gemeinde durch das Priestertum Jesu, durch seinen Tod und durch seine Erhöhung, verliehen ist. Der Gedanke entwickelt sich nicht zu einer Spekulation über Melchisedek, sondern bleibt vollständig Christologie. Petrus spricht, indem er von der Wirksamkeit des Christus unter den Geistern im Gefängnis redet, einen Gedanken aus, der leicht zu einem grossen System ausgewachsen konnte, weil sich an den Universalismus der Sendung Jesu, die die Lebenden und Toten umfasst, kein geringes Interesse heftet. Der Gedanke ist aber darauf beschränkt, als dienendes Glied die Gewissheit zu stützen, dass sich die Gemeinde zuversichtlich in das Leiden ergeben darf, weil auch Christus gelitten und sich durch das Leiden die Heilandsmacht erworben hat, mit der er auch die Toten berührt. Durch die Verbindung Gottes mit der menschlichen Geschichte wird Ewiges zum Grund des zeitlichen Geschehens und das hier entspringende Geheimnis berührte sowohl Paulus als

Johannes tief. Allein eine Theorie über das Verhältnis der Vorbestimmung Gottes zur zeitlichen Beweglichkeit unseres Lebens gibt es im Neuen Testament nicht. Die Einheit des Christus mit Gott ist das Fundament des apostolischen Glaubens, auf dem er mit allen seinen Konsequenzen steht; es gibt aber keinen neutestamentlichen Satz, der mehr anstrebte als, dass die Vollständigkeit der Gemeinschaft Jesu mit dem Vater für die Gemeinde Gewissheit habe. Kein Versuch wird unternommen, den Lebensstand des Christus zu erklären, sei es in seinem trinitarischen Verhältnis zum Vater, sei es in seiner menschlichen Gestalt.

c) Der Glaube und das Christusbild.

Die Tatsache, dass sich das ganze geistige Leben der Gemeinde unter der Herrschaft des Glaubens vollzog, wird häufig zur Begründung eines Verdachts benützt, der ihre ganze Überlieferung als wertlos beseitigt. Er stützt sich auf die richtige psychologische Beobachtung, die uns auch das Neue Testament reichlich ermöglicht, dass jeder Glaube, welchen Inhalt er auch habe, wenn er sich nur als Gewissheit in uns befestigt hat, dem Denken weiterhin als Basis dient und die von uns geformten Schlüsse bestimmt. Das bedeute aber die Zerstörung des Denkens, da es sich nun unter dem Einfluss des Glaubens für eine produktive Macht halte, die die Wirklichkeit nicht mehr bedürfe, sondern auch mit den Gebilden der Phantasie befriedigt sei. Da den Jüngern Jesu feststehe, dass Jesus der Christus sei und als solcher verkündigt werden müsse, aber ein Christus ohne Wunder, ein gekreuzigter Christus ohne Auferstehung ihnen nicht denkbar sei, so habe Jesus auf ihrem Standpunkt folgerichtig Wunder getan und die Auferweckung empfangen, ohne dass diese Aussagen einen andern Grund bedürften als eben den Glauben der Jüngerschaft.

Diese Theorie verwendet aber einen Glaubensbegriff, der den Jüngern immer fremd blieb und den sie sämtlich ablehnen. Einen solchen Glauben, der sich die Vollmacht zuschreibt, Jesus mit den Merkmalen seiner Sendung, z. B. mit dem Wunder und der Auferstehung auszustatten, hätten sie nicht Glauben, sondern Torheit und Sünde genannt. Denn ein solcher Glaube hätte sich vom Gottesbewusstsein völlig gelöst und geleugnet, dass der Christus nur durch

Gottes Sendung kommt, nur durch Gottes Willen herrschen kann. Mit dem Gottesbewusstsein wird zugleich die Wahrheitsregel abgelehnt. Dadurch ist aber das aufgegeben, was für die Jünger das wesentliche Merkmal des Glaubens ausmacht.¹⁾ Nach ihrem Urteil wäre dadurch das Grundverhältnis zwischen Gott und dem Menschen verkehrt, weil sich so der Mensch seine Religion schafft und sich Gottes Verhältnis zu ihm so denkt, wie er es wünscht, während der Glaube die Gewissheit ist, dass sich der Mensch Gott gegenüber empfangend zu verhalten habe, und deshalb an das göttliche Zeugnis und die göttliche Tat gebunden ist. Hätte die Gemeinde dies preisgegeben, so hätte sie sich von den Normen des Bussworts Jesu getrennt. Wenn nach dem Urteil des Historikers der Christus der Apostel das Gebilde ihres Glaubens ist, so darf er sich doch nicht verhüllen, dass er damit nicht das Bewusstsein der Apostel beschreibt und den Tatbestand nicht so darstellt, wie er für ihr Bewusstsein war. Er muss eine für ihre Wahrnehmung nicht vorhandene Bewusstseinsverschiebung mit in die historische Rechnung einstellen, durch die ihnen ihr Gebilde als Wirklichkeit, ihre Dichtung als Geschichte erschien. Sowie den Aposteln eine Legende als solche erkennbar war, war sie kassiert.

Der Ernst, mit dem die Darstellung des Christus der Wahrheitsregel unterworfen blieb, wird darin sichtbar, dass die Erträge der apostolischen Arbeit nicht mit ihr verwoben sind. Wie soll ein Glaube, der imstande ist, Christologie zu schaffen, zu dieser Unterscheidung kommen, während doch sein Christus den eigenen religiösen Zustand widerspiegeln soll? Jesus hat aber nicht die Züge der Apostel erhalten und die besondere Art seines Wirkens, wie sie sich aus seiner Lage ergab, ist nicht zerstört. Soweit wir die Geschichte der Überlieferung beobachten können, bewährt sie die Aussage der Jünger, dass der Glaube seinen Grund nur in der Wahrheit haben könne. Paulus wurde durch die Kraft seines Glaubens nicht zum Schöpfer von Christuslegenden, sondern hat stets mit unverletzter Wahrhaftigkeit zwischen dem geschieden, was überliefert war, und dem, was er selber sagt. An den synoptischen Texten wird die Lage und Richtung ihrer Verfasser deutlich sichtbar; sie gibt allen Berichten Individualität, so dass sie nie nur Kopien sind. Aber ihre

¹⁾ 1 Kor. 15, 15. 2 Thess. 2, 10. 1 Tim. 2, 7. 1 Joh. 1, 1.

Vorlagen sind da, wo sie sie aufnehmen, treu erhalten, so dass es für das Christusbild gleichgültig ist, ob wir von Matthäus ausgehen oder von Lukas, obwohl jener ein Palästinenser, dieser ein griechischer Pauliner ist. Auch bei Johannes überwiegt der mit den Synoptikern identische Stoff über das, was man das Neue in Johannes nennen kann, weit. Eine nach Analogie des Midrasch frei waltende Legende muss der, der ihre Annahme für nötig hält, in den leeren Raum hinauflegen, der vor der uns bekannten Geschichte der Evangelien liegt. Vom historischen Gesichtspunkt aus wird es sich aber nie als wahrscheinlich darstellen, dass die Evangelienbildung in der ersten Zeit ganz anders vor sich gegangen sei als da, wo wir sie beobachten, zumal da unsere Zeugen, Paulus jedenfalls, aber Matthäus und Johannes nicht minder, in die erste Werdezeit der Kirche zurückreichen.

Die Mitwirkung der Phantasie bei der Darstellung des Christus fürchtete kein Evangelist; er versetzte sie vielmehr für sich und seine Hörer in eine lebhafte Tätigkeit, nicht nur deshalb, weil niemand auch bei der nüchternsten Wahrhaftigkeit Vergangenes ohne Mitwirkung der Phantasie wieder erzählen kann, sondern auch deshalb, weil an diesen Erzählungen der Erzähler wie die Hörer mit ihrem Willen lebhaft beteiligt sind und die Bewegung des Willens immer dadurch erfolgt, dass unsrem Verlangen ein schaubares Bild vorgehalten wird. Das Entstehen einer mit dem Christusbild sich beschäftigenden Poesie ist so alt wie die Evangelisation und wir haben in vielen evangelischen Stücken glänzende Leistungen der urchristlichen Poesie vor uns, durch die Deutlichkeit der Plastik, die den Erzählungen gegeben ist, und zugleich durch die Zartheit der Zeichnung, die das Auge dahin zu wenden weiss, wo der Wert des Vorgangs für seinen Beschauer liegt. In manchen Fällen werden wir die Grenze nicht mehr abmessen, an der die Erinnerung zur Dichtung ward und die plastische Gestaltung der Erzählung vom wirklichen Hergang sich entfernt. Die Grösse der urchristlichen Christuspoesie entsteht aber wesentlich daraus, dass die Phantasie gleichzeitig mit der deutlichen Plastik, die sie dem Bericht über Jesus gab, einer kraftvollen Zucht unterworfen blieb, die eben darin ihren Grund hat, dass sich die Darstellung des Christus nicht vom Glauben löste, weshalb sie den Unterschied zwischen dem Mythos und der Wirklichkeit nie vergass.

d) Das Dogma.

Aus der Art, wie die nach Erkenntnis strebende Arbeit getan wurde, ergibt sich, in welchem Sinn für diese Zeit von einer Dogmenbildung gesprochen werden kann. Ein Abschluss des Erkennens in befestigten Resultaten wird insofern begehrt und erreicht, als das geistige Leben der Gemeinde nicht auf der Stufe eines schwankenden Suchens steht, sondern Überzeugungen herstellt, die sich als Wahrheit sowohl im Denken als in der Lebensführung durchsetzen. Wir stossen daher auf Begriffe, die der stetig vorhandene und sicher erworbene Besitz der Apostel und Gemeinden sind. Gleichzeitig bleibt aber deutlich, dass sich der Gegenstand ihres Denkens und Lehrens weit über allen Formeln hält, weshalb allen Begriffen eine grosse Beweglichkeit gegeben wird. Jede Formel hat auch wieder etwas an sich, was sie unvollständig macht. Es verband sich dadurch das Bewusstsein, die Wahrheit zu kennen und zu sagen, mit einer nach ihr strebenden Arbeitslust, die nicht ermüdet, sondern immer wieder zum neuen Anblick der Herrlichkeit Gottes bereit ist.

Wird die organisatorische Bedeutung des Dogmas für die Gemeinde erwogen, so ist auch in dieser Hinsicht der Begriff »Dogma« für die apostolische Lehrarbeit teils anwendbar, teils nicht zutreffend. An der Erkenntnis des Christus wird die Gemeinde als Ganzes beteiligt; sie wird nicht zum besonderen Besitz einiger Bevorzugter gemacht. Das apostolische Lehren wendet sich an alle, sucht und stiftet Einverständnis und kann auf dieses Ziel nicht verzichten, weil die Richtigkeit des Handelns und die Gesundheit der Gemeinschaft vom Zustand ihrer Erkenntnis abhängig ist. Ihre Kenntnis der göttlichen Gaben dient ihr nicht nur als Schmuck, sondern ist ihre unentbehrliche Ausrüstung zu ihrem Beruf und bildet selbst einen wesentlichen Teil der ihr gewährten Gabe. Weil aber deutlich bleibt, dass die Einheit der Gemeinde nicht einzig oder zuerst durch die Gleichheit ihrer Begriffe entsteht, sondern tiefer begründet ist und sich in der Gemeinsamkeit ihres Glaubens herstellt, so sucht die Gemeinde in der Gegenwart Gottes und der Herrschaft des Christus das, was sie vereint, und macht aus der Christologie nicht einen Ersatz für den Christus. Darum widerstand sie

auch der Versuchung, aus dem Wissen der Kirche ein Surrogat für die Erkenntnis der einzelnen zu machen. Man weiss, dass sich diese nie nur durch Lernen und Lehren herstellen lässt, sondern aus der eigenen Geschichte der Erkennenden entsteht, dass nur das eine wirkliche Erkenntnis ist, was innerlich in uns begründet ist. Die Lehrarbeit der Gemeinde und ihre Tradition wird daher nur als ein Hilfsmittel geschätzt, das das eigene Wahrnehmen und Urteilen in jedem anregt, unterstützt und leitet, es aber nie ersetzt oder bildet. Die Bemühungen der Apostel, trotz ihres singulären Amtsgedankens, durch den sie sich als die Träger der göttlichen Offenbarung wissen, den Gemeinden und jedem einzelnen in ihnen zu einem eigenen Urteil und zur selbständigen Gewissheit zu verhelfen, zeigen, wie erfolgreich der Gedanke abgewehrt ist, das Dogma reiche für sich allein schon zur Herstellung der kirchlichen Einheit aus und könne seinen Zweck anderswo suchen als darin, dass es allen zur eigenen Erkenntnis dienend hilft.

2.

Der gemeinsame Kampf für die sittlichen Normen.

a) Die Beichte.

Dadurch, dass sich die Gemeinde mit Gott verbunden und darum allem Bösen überlegen weiss, trat sie nicht aus der Furcht Gottes in den Übermut hinüber, sondern hat gleichzeitig mit solcher Wahrhaftigkeit die sittliche Not des Menschen und die Verflochtenheit seines verkehrten Willens mit seiner Natur und mit der Welt ausgesprochen, wie es nirgends sonst geschehen ist. Sie dachte aber nicht nur an ihre Gebundenheit an die Sünde, sondern auch an die Gegenwart Gottes, dessen Vergebung ihre Sünde getilgt hat und der ihr die Hilfe für die sittliche Not und die Befreiung vom Bösen gewährt. Wir haben an den apostolischen Dokumenten diese Überzeugungen überall auf gleicher Höhe vor uns, sowohl die Sauberkeit der Gegnerschaft gegen das verkehrte Wollen als die Gewissheit des Siegs über alles, was verwerflich ist.

Weil aber die Scheidung vom Bösen aus der Verbindung mit Gott entsteht, dachte die Christenheit bei ihr nicht an eine äusserliche Verwahrung oder naturhafte Trennung,

sondern hielt sich die persönliche Art der Beziehung zu Gott gegenwärtig. Das kommt in der lebhaften Mahnrede zum Ausdruck, die einen grossen Teil des apostolischen Worts ausmacht. Jesu Wort, das seinen Jüngern mit verstärktem Ernst die Gefahr und Schuld des Falls vorhielt, bleibt unvergessen. Es wird deshalb zu einer wichtigen Aufgabe der Gemeinde, allen ihren Gliedern in ihrem Kampf gegen die Sünde beizustehen, zunächst durch ihre Bewahrung vor dem Fall, sodann, wenn ein solcher vorkam, durch ihre neue Aufrichtung.

Bei dieser Arbeit hat sie den Glaubensstand, der ihr das Bewusstsein gab, heilig zu sein, dadurch festgehalten, dass sie ihren Verkehr gegen alle Ängstlichkeit und alle unfrei machenden Satzungen schützt. In das Vertrauen zur vollkommenen göttlichen Gnade wird auch der Bruder eingeschlossen, da der Herr für ihn mit derselben Vergebung, Hilfe und Leitung eintritt wie für alle.¹⁾ So entstand aus der Zucht nie eine Verletzung der Freiheit, die das Fundament der Gemeinde bildet. Wir erhalten daher keine Aufzählung der Dinge, die für die Gemeinschaft unerträglich sind, keine Bannordnung, die gesetzlichen Charakter hätte, kein Beichtinstitut, das Zwang auf die Gemeindeglieder legte. Der Wert, den das Geständnis für die Umkehr der Fehlenden hat, wird ernst gewürdigt. Schon die Taufe schliesst das Bekenntnis der Verschuldung ein und im Verkehr der Christen untereinander wird es gepflegt.²⁾ Nur durch dieses wird die Ausdehnung der Gemeinschaft auf das sittliche Gebiet möglich. Mit dem Geständnis gewinnt der Schuldige die Wahrhaftigkeit und erspart sich die Häufung der Sünde durch die Lügen und die Erzeugung eines falschen Scheins. Dadurch bewährt er den Ernst seiner Reue, indem er die am Geständnis haftenden Folgen seiner Versündigung auf sich nimmt, und empfängt zugleich die Vergebung und die in der Gemeinschaft liegende Hilfe, da seine Verurteilung des Bösen durch das Urteil der andern, sein Glaube an die Vergebung durch den Glauben der andern, sein Widerstand gegen die Sünde durch die Fürbitte und Fürsorge der andern begründet und bestätigt wird. Die ganze Macht, die der Gemeinschaft innewohnt, wird dadurch für das sittliche Ziel fruchtbar gemacht. Die Beichtregel der Gemeinde hat aber nicht in der Ent-

¹⁾ Röm. 14, 4. — ²⁾ Jak. 5, 16. 1 Joh. 1, 8—10.

hüllung und Veröffentlichung der Sünde, sondern in ihrer Überwindung, nicht in der Schändung und Bestrafung des Schuldigen, sondern in seiner Befreiung ihr Ziel. Daher nimmt sie dem einzelnen das Recht und die Pflicht, seine ethischen Anliegen als seine eignen zu behandeln, nicht ab, weist ihn vielmehr ausdrücklich an, dass er sie nur dann richtig behandle, wenn er sich in voller Aufrichtigkeit und mit seinem eignen Willen von seiner Sünde löse, und zeigt ihm die Bedingung hiefür in seinem eignen Zutritt zum Herrn, der allein vergibt und die Seinen selbst aufrichtet und heiligt. Daher blieb der Gemeinde die Entartung der Reue zur glaubenslosen Skrupulosität unbekannt.

b) Der Bann.

Mit dem eben dargestellten Gedankengang war gegeben, dass die Aufnahme in die Kirche nicht unwiderruflich war. Die Verbindung mit ihr gilt nicht als eine von aussen her naturartig wirkende Heilsgarantie. Der Rückfall in die Sünde, der Widerruf des Glaubens, die Verhärtung gegen die Zucht der Gemeinde bleibt möglich und kommt vor und hat den Abbruch der Gemeinschaft zur Folge.¹⁾ Daher können auch ganze Gemeinden wieder fallen. Es hängt von ihrer sittlichen Haltung ab, ob sie in der Gemeinschaft mit dem Christus bleiben oder ob dieser »den Leuchter wieder entferne«.²⁾

Die Erhaltung der Zucht in der Gemeinde erfolgt zunächst dadurch, dass Gott selbst den Sündigenden richtet. Dahin gehören die Fälle, wo die Apostel eine Rechtsprechung üben, die das Leben des Schuldigen trifft. Der heuchelnde Ananias fällt vor Petrus tot nieder und Paulus übergibt den unkeuschen Korinther dem Satan. Dabei handeln die Apostel mit demselben Machtbewusstsein, das sie auch am Glaubenden betätigen. Dem Machtbereich des Christus steht die Welt als der Machtbereich des Satans gegenüber, so dass der vom Christus und der Gemeinde Getrennte damit der Macht des Satans übergeben ist. Deshalb wird von solchen, die sich von der Gemeinde wieder schieden, gesagt, sie seien dem Satan gefolgt.³⁾ An Zustände, die mit der Besessenheit

¹⁾ 1 Kor. 5, 3—5. 11—13. 2 Kor. 2, 6—11. 12, 20—13, 2. 2 Thess. 3, 6. 14. 1 Tim. 1, 20. Tit. 3, 10. 11. 1 Joh. 5, 16. 17. Apok. 2, 20—23. —
²⁾ Apok. 2, 5. 1 Thess. 3, 5. — ³⁾ 1 Tim. 5, 15.

verwandt wären, ist dabei nicht zu denken. Paulus erwartet für den Gerichteten die Zerstörung seines Leibs, ähnlich wie er mit den Versündigungen am Abendmahl das rasche Sterben vieler in Korinth zusammenbringt.¹⁾ Die Geschichte Hiobs wirkt deutlich ein, der dem Satan mit dem Erfolg übergeben wird, dass ihn schwere Krankheit heimsucht. Aber auch hier hat der Rechtsvollzug, soweit der Wille der Christenheit in Betracht kommt, an der Gnade sein Ziel. Sie hat kein anderes Gericht zu üben als ein solches, dessen Endzweck ist, dass der Geist gerettet werde.

Wie überall, so hebt aber auch hier Gottes Walten die Dienstpflicht des Menschen nicht auf, sondern zeigt ihm diese und unterstützt ihn bei ihrer Erfüllung, entbindet ihn aber nicht von der eignen Tat. Daher steht neben der Erwartung, dass sich Gottes richterliches Walten an der Gemeinde offenbare, die Regel: »Schafft den Bösen aus eurer Mitte fort«, und es ergibt einen Vorwurf für die Gemeinde, wenn sie einem Blutschänder die Gemeinschaft nicht verweigert oder eine Isabel bei sich erträgt.

Dass der ganze Verkehr der Gemeinde miteinander auf der Freiheit beruhte, hat die Verwaltung der Zucht deshalb erleichtert, weil in den meisten Fällen da, wo ein sittlicher Zwiespalt entstand, der freiwillige Austritt erfolgt ist. Wo ein Ausschluss aus der Gemeinde nötig wurde, gehörte es zu den Aufgaben der Vorsteher, diesen zu bewirken.²⁾ Ein Regierungsakt des Bischofs war aber nur im Einverständnis mit der Gemeinde denkbar und erfolgreich, da der Vollzug des Urteils nur dadurch erreichbar war, dass alle den Verkehr mit dem Schuldigen aufhoben. Dies hebt auch Paulus beim Urteil über den Korinther dadurch hervor, dass er, obwohl er abwesend ist, doch die Korinther mit seinem Geist zur Fällung dieses Urteils versammelt heisst.³⁾

3.

Die Einigung der Gemeinde in der Liebe.

a) Die freie Gemeinschaft.

An der Gemeinde wird uns ein einheitlicher Wille sichtbar, da die Briefe fortwährend ein geschlossenes »Ihr« verwenden, das die Gemeinde als fähig zum einheitlichen Handeln

¹⁾ 1 Kor. 11, 30. — ²⁾ 3 Joh. 10. — ³⁾ 2 Thess. 3, 6. 14. 15. 1 Kor. 5, 4.

beschreibt. Fände sich dieses »Ihr« nur in den Paulinischen Briefen, so wäre der Gedanke möglich, es sei das Merkmal der besonderen Verbundenheit, zu der Paulus die von ihm gewonnenen Gläubigen vereinte. Es liegt aber in derselben Weise im Petrinischen, Johanneischen und im Hebräerbrief vor und auch die Apokalypse beschreibt die Gemeinden als moralische Einheiten. Die Zumutung, dass sie ein gemeinsames Wollen besitzen, wird an die Gemeinden nicht nur dann gestellt, wenn ihnen der Grundriss der christlichen Ethik vorgelegt wird, sondern auch dann, wenn konkrete Verfügungen zu treffen sind. Gilt es, die, die mit Berufung auf den Geist reden, zu prüfen und denen, die nicht im Geist Gottes reden, den Glauben zu versagen, so lautet die Mahnung: »Ihr« habt nicht jedem Geist zu glauben; die Gemeinde fällt das Urteil, das solchen angeblich vom Geist empfangenen Worten das Gehör versagt. Muss die Feier des Abendmahls oder die Sitte in den Versammlungen geregelt werden, so entscheiden darüber die »Ihr«. Vergeht sich ein Bruder, so trauern die »Ihr« oder sie trauern nicht; die Gemeinde setzt die Gemeinschaft mit ihm fort oder versagt sie ihm.¹⁾

Der gemeinsame Wille kommt in den Gemeinden nicht durch Zwang zustand. Dass uns Sitte und Recht unentbehrlich sind, um ein gemeinsames Handeln herzustellen, wurde klar erkannt. Die Gemeinde schloss sich zur Bildung ihrer Sitte an die in der jüdischen Gemeinde bestehenden Einrichtungen an, und wenn bestimmte Vereinbarungen nötig werden, handelt sie im Gedanken, dass sie ihre Beschlüsse in der Gemeinschaft mit dem Herrn fasse und durch ihn bei ihnen geleitet sei. So entstehen Festsetzungen von der Art wie der Beschluss der Apostel in der Heidenfrage, die für alle verbindlich sind.²⁾ Aber auch bei der Gestaltung und Handhabung der Sitte bleibt es das beständig festgehaltene Ziel, dass die Beteiligung aller an der Gemeinschaft durch ihre persönliche Überzeugung getragen sein muss, für die das Gesetz und die Sitte nie einen Ersatz zu schaffen vermögen. Durch einen Beschluss wie den, den man in Jerusalem in der Heidenfrage fasst, wird der Grundsatz nicht durchbrochen, dass niemand richtig handle, wenn er nicht

¹⁾ 1 Joh. 4, 1. 2. 1 Kor. 11, 20—22. 33. 34. 5, 2. 12. 13 usf. —
²⁾ Apostg. 15, 28. 29.

nach seinem eignen Gewissen verfare. Paulus hat die Regel, dass der Grieche das Götzenopfer und die Dirne meiden müsse, in Korinth in Geltung gesetzt; aber es wird dort gleichwohl noch darüber verhandelt, ob diese Regeln wirklich Geltung haben, und Paulus zitiert, um sie zu sichern, nicht eine Satzung, durch die er die Entscheidung aus der Erkenntnis des einzelnen hinaus auf eine ihm fremde Autorität hinüberlegte. Wer daraus folgert, der Beschluss habe nicht existiert, versteht die Freiheit der ersten Christenheit nicht. Ebenso unrichtig wäre die Vermutung, der Beschluss sei somit bedeutungslos geblieben. Wie die Apostel und die mit ihnen vereinigten Brüder die Sache beurteilten, das bildet für alle eine sie leitende Autorität, nicht nur um der Apostel, sondern um des Christus willen, der sie regiert. Aber niemand in der Gemeinde kann bloss von aussen her die Leitung für sein Handeln bekommen; jeder hat seine eigne inwendige Verbundenheit mit dem Herrn, besitzt darum eine eigne Verantwortlichkeit und wird nur durch seine eigne Erkenntnis über den göttlichen Willen, dem er zu gehorchen hat, gewiss.

So bekam die Gemeinde ihren grossen Besitz: eine vollständige Gemeinschaft zusammen mit der vollen Freiheit aller. Sie war über den heimlichen oder offenen Streit zwischen der Freiheit und der Gemeinschaft hinausgehoben. Hier wurde der eigne inwendige Besitz des einzelnen völlig gesichert, gestärkt und bereichert und doch beständig für die Gemeinschaft verwendet. Das kam daher, dass sich alle im Glauben unter den Einen als ihren Herrn stellten. Da sie nur an ihn gebunden sind, sind sie gegeneinander frei, dadurch aber auch los von sich selbst und miteinander vereint. Mit dem Glauben war die Liebe da und sie hat das Vermögen, eine befreiende Gemeinschaft zu schaffen. Am gleichzeitigen Bestand der Freiheit und der Gemeinschaft wird sichtbar, dass die Gemeinde die Liebe nicht nur gebot, sondern besass.

Die, die im römischen Staat ihr höchstes soziales Ideal haben, werfen den Aposteln vor, dass sie durch die Begründung der Gemeinschaft auf die eigne Gewissheit und die eigne Liebe der einzelnen die Wichtigkeit des Rechts verkannt haben. Für ihre natürlichen Funktionen stellten sie aber die Gemeinden in die bestehenden staatlichen Ordnungen

hinein, die völlig unbestritten bleiben. In denjenigen Verhältnissen, die vom gegebenen Recht geordnet waren, z. B. in den Heimat- und Bürgerrechten, beim Kauf und Verkauf, beim Ehe- und Erbrecht, wird dieses ohne weiteres dankbar benützt. Paulus hat die geordneten Formen der Rechtsprechung geschickt als Mittel im Kampf für sein Leben verwendet, hat sogar das Eigentumsrecht der Besitzer an die Sklaven verteidigt und das kaiserliche Regiment als Werkzeug der göttlichen Regierung geschätzt. Auch an der besonderen Arbeit der Gemeinde, durch die sie ihre eigne neue Aufgabe erfüllt, wird kein Widerstreben gegen die Verwendung befestigter Normen sichtbar.¹⁾ Es wird aber für den Verkehr aller mit Gott und darum auch für die zwischen den Brüdern bestehende Gemeinschaft festgehalten, dass sich jeder an ihr mit persönlichem Anteil und darum mit eigner Gewissheit und eigner Liebe zu beteiligen habe, und in der dadurch begründeten freien Willensgemeinschaft aller mit allen wird die Kraft und Gesundheit der Gemeinde gesehen.

b) Die Überwindung der selbstischen Motive.

Dieselbe Kraft der Liebe, die es der Gemeinde möglich machte, ohne den Zwang anzurufen, bei sich der Gemeinschaft Festigkeit und Vollständigkeit zu geben, hat sie fähig gemacht, auf alle und alles die sittlichen Normen mit entschlossenem Ernst anzuwenden, ohne dass sie der Neigung verfiel, die Fallenden ehrlos zu machen, die Schwachen zu schelten und auszustossen; denn sie besass das Vermögen, zu verzeihen, das nur die Liebe hat. Ihre Liebe erscheint ebenso deutlich in der Rüstigkeit, mit der sie ihre Denkarbeit ohne Dogmatismus und Intellektualismus tat, nicht so, dass die Lehrbildung die andern Funktionen absorbierte oder schwächte und die Gemeinde in eine Schule verwandelte, sei es in eine Exegetenschule, die die Schrift studiert, sei es in eine Evangelistenschule, die das Geheimnis des Christus meditiert. Wie Jesus den Verband der Jünger dazu schuf, damit sie an seiner Arbeit teilhaben, so bleibt die Kirche eine Arbeiterschaft, die Gottes Werk an der Menschheit tut. Jedem hält

¹⁾ Apostg. 16, 37. 22, 25. 24, 10 ff. 25, 10. 1 Kor. 7, 21. Philemon. Röm. 13, 1—7. Sätze wie der, dass die Gemeinde die das Wort Verwaltenden zu ernähren habe oder dass zur Erhebung einer Klage zwei Zeugen nötig seien, erhalten Gültigkeit.

sie die Heilsfrage so vor, dass sie ihm persönlich gilt und seine ganze Kraft auf den Gewinn der eignen Rettung wendet. Aber daraus kann nie sein einziges Interesse werden, weil er sein eignes Heil nur dadurch schafft, dass er der göttlichen Gnade durch die hilfreiche Fürsorge für die andern dient. Nicht so macht sich die Gemeinde selig, dass sie an nichts dächte als an ihr eignes Heil, sondern so, dass sie ihren Dienst vollzieht, der sie gütig gegen alle macht. Auch die anhaltende Kraft der Hoffnung, die durch die Länge der Zeit nicht geschwächt nach der Erscheinung des Christus mit herzlicher Begehrung verlangt, floss ihr durch die Liebe zu.

Sie wird auch im Kultus der Gemeinde sichtbar. Da die Liebe zuerst Gott und dem Christus gegeben wird, hat die Gemeinde im gemeinsamen Kultus ihren höchsten Beruf. Die Dokumente machen völlig deutlich, dass ihre Gemeinschaft auch Gebetsgemeinschaft war. Dadurch bekam sie die Vollständigkeit. Die Gemeinde gewinnt durch jedes Erlebnis die Danksagung und sieht in ihr das Mittel, durch das sie ihren ganzen Verkehr mit der Natur heilig macht, und sie begründet ihre ganze Arbeit auf das Bitten. Die Normen, die die Jünger durch das Gebet Jesu empfangen, bleiben dabei in Kraft und geben auch dem Kultus der Kirche die Regel in der Liebe Gottes. Ihr Kultus schied sich von der Liebe, wenn er Magie würde und sich mit dem Anspruch verbände, Gott der Macht des Beters zu unterwerfen. Es findet sich aber kein einziges Wort, das in den Kultus den Zauber einliesse. Aber auch dann wäre der Kultus der Gemeinde lieblos, wenn sie ihn nur als eine Demonstration übte, durch die sie ihre Frömmigkeit darstellt. So bliebe ihr Gedanke und Wille auch im Gebet nur bei ihr selbst und es endete in der Selbstbetrachtung und Selbstbewunderung. Die Gemeinde rief aber ernsthaft Gott an in der Erwartung, dass ihr Dank und ihre Bitte ihm wohlgefällig sei und durch seine Gnade die Erhörung erhalte.

Weil die aus der Liebe stammenden Normen den Kultus formen, wirkt er stärkend, nicht absorbierend, auf die andern Funktionen. Die Formel »Kultusgemeinschaft« ist für die erste Christenheit historisch unbrauchbar. Sie war nicht nur zum gemeinsamen Gebet vereint, sondern hat jedem menschlichen Anliegen gedient und für die Lebensmittel ebenso ernsthaft gesorgt wie für das Gebet. Auch die den Brüdern

erwiesene Liebe bekommt dadurch Kraft und Reichtum, dass auch auf sie der Opfergedanke angewendet wird.¹⁾

Wie wurde die Gemeinde von der selbstischen Sucht frei? Jesu Wort wurde von ihr bewahrt und Jesus hat es sichtbar zu machen vermocht, dass sein Wille gut war und nicht den selbstischen Motiven gehorchte. Er hat den guten Willen auch in seinen Jüngern erweckt. Daher bestand der Kern der Gemeinde von Anfang an aus Männern, die nicht nur von der Liebe sprachen, sondern in ihr dachten und handelten. So trat der Getaufte in eine Genossenschaft hinein, in der die Liebe der Gemeinwille war und jeden ergriff und mit sich einigte, der sich mit ihr verband. Auch in dieser Hinsicht hatte es die grösste Wichtigkeit, dass sich die Gemeinde ihr Verhältnis zum Christus und zu Gott beständig durch das Kreuz Jesu verdeutlichte. Dort sah sie den selbstlosen Willen, der Gott und den Menschen alles gibt, und in ihm sah sie Gottes Gnade, der der Welt den Christus gibt, trotzdem sie ihn verwirft. Da sie an den glaubte, der für die Menschheit gestorben war, gewann sie die Freiheit vom selbstischen Motiv.

c) Die gemeinsame Stimmung.

Ein Gemeinwille ist von einem gemeinsamen Empfinden begleitet. Da der Freiheitsgedanke die Gemeinschaft der Glaubenden gestaltet, können wir nicht erwarten, auf Veranstaltungen und Methoden zu stossen, die den Zweck hätten, das Gefühl zur Gemeinsamkeit zu dressieren, und es liegt auch in der Tat in den neutestamentlichen Dokumenten nichts derartiges vor. Dennoch geht durch sie alle eine grosse Gemeinsamkeit des Empfindens hindurch. Lukas sagt von der ersten Gemeinde, dass sie eine starke Freude bei sich hegte, und diese kommt auch in den Briefen überall zum Ausdruck. Petrus erwartet, die Kirche Kleinasiens sei eine jubelnde Schar; Johannes leitet seine Gemeinde zur vollendeten Freude an und Paulus kann sein Werk durch den Satz beschreiben, dass er für die Gemeinde der Gehilfe ihrer Freude sei.²⁾ Dass sie aus denen besteht, die die Busse auf sich nehmen und im beständigen Widerstand gegen alles Böse fortsetzen, trägt nicht eine düstere Stimmung in die

¹⁾ Phil. 4, 18. Hebr. 13, 16. — ²⁾ Apostg. 2, 46. 47. 13, 52. 20, 24. 2 Kor. 1, 24. 13, 11. Röm. 15, 13. Phil. 1, 25. 4, 4. 1 Petr. 1, 8. 1 Joh. 1, 4.

Gemeinde hinein, weil sie aus der Busse keine Meditation des sittlichen Elends macht. Die Befreiung vom Bösen bleibt das, was sie in der Verkündigung Jesu war: ein freudvolles Werk; denn sie hat ihren Grund darin, dass sich Gottes Gnade dem Menschen gibt.¹⁾

In allen Dokumenten ist aber die Freude mit einem tiefen, für den Schmerz offenen Ernst vereint. Die Arbeit der Gemeinde beschäftigt sie ja beständig mit der tiefsten Not des Menschen, mit den Schwierigkeiten, die ihn im sittlichen Gebiet bedrängen. Dazu kommt der Kampf, in dem die Gemeinde mit ihrer Umgebung steht, und sie hat sich seine Schwere nicht durch glänzende Hoffnungen verdeckt. Darum besteht die Gemeinschaft nicht nur darin, dass die Brüder sich miteinander freuen, sondern auch darin, dass sie miteinander weinen. Die Apostelgeschichte ist kein frohlockendes Jubellied über das Grosse, das durch die Arbeit des Paulus erreicht sei, sondern bringt die Empfindung für die Schwere der Lage stark zum Ausdruck. Ihr Blick wendet sich zum sterbenden Israel zurück und geht zugleich vorwärts nach Rom im Bewusstsein, wie schwer die Aufgabe sei, die sich von dorthier vor die Christenheit stellt. Lukas empfand damit paulinisch. Für Paulus war es ein freudiger Wunsch, nach Rom zu kommen; er begründet ihn aber durch das dunkle Bild der heidnischen und jüdischen Not. Der Gedanke, dass ihm sein Aufenthalt in Rom nur Genuss bringen könnte, bleibt ganz abgewehrt; er will Frucht schaffen, da die Not des Menschen macht, dass er sein Schuldner ist. Johannes begründet die vollendete Freude dadurch, dass er der Gemeinde den Gegensatz zwischen dem Wandel im Licht und in der Finsternis erkennbar macht.

Dadurch blieb die Gemeinde für eine eudämonistische Fassung des Seligkeitsgedankens verschlossen. Sie liess einen Willen, der nur Glück begehrt, nicht zu, sondern machte sich für den Schmerz offen. Ihre Fähigkeit, zugleich die Freude und den Schmerz zu haben, schuf sie sich dadurch, dass sie dem Gefühl nicht die Herrschaft über sich einräumte. Nie wird der Affekt, sei er Freude oder Schmerz, zum Selbstzweck, bei dem die Beschauung verweilt. Nicht

¹⁾ Die düstere Busse kam erst in die Kirche hinein, als die Herrschaft Gottes aus dem Wort Jesu gestrichen und nur die Busse übrig geblieben war.

einmal die starken Empfindungen, die sich mit den pneumatischen Vorgängen verbanden, dürfen sich ans Licht drängen. Denn nie verlegt die Gemeinde das Ziel ihrer Frömmigkeit in ihre eignen Zustände, sondern sieht es über sich in der Verherrlichung dessen, dem sie dient. Darum hält sie sich über ihren Stimmungen, freut sich, als freute sie sich nicht, weint, als weinte sie nicht.¹⁾ Denn sie hat das Werk des Herrn zu tun. Ob sie es mit Freuden oder mit Schmerzen ausführe, ist nicht ihr wichtigstes Anliegen. Diese kraftvolle Beherrschung des Empfindens gehört mit zur inneren Gemeinsamkeit, die zum Merkmal der Gemeinde wird. Ihr galt der Wille als der für die Frömmigkeit entscheidende Vorgang und ihr Wille war nicht der selbstische, sondern die Liebe, die Gottes guten Willen will.

4.

Die gemeinsame Hoffnung.

a) Die Bewahrung der Weissagung Jesu.

Der weissagende Teil des apostolischen Worts steht völlig unter der Leitung der Weissagung Jesu. Der Gedanke an seine neue Offenbarung begründet eine echte, willensstarke Hoffnung, die nach zwei Zielen begehrt: der Christus kommt zur Rettung seiner Gemeinde, um sich mit ihr zu vereinigen, und er kommt als der Herr der Menschheit zu ihrer Reinigung und Vollendung. Zwischen beiden Zielen entsteht keine Spannung, da sich das eigne Heil und das Heil aller nicht gegen einander in einen Gegensatz stellen. Weder in dieser noch in jener Fassung wird die Hoffnung einem egoistischen Seligkeitsgedanken untertan, sondern begehrt die Erscheinung des Christus deshalb, weil er die Offenbarung der göttlichen Herrschaft bewirkt und dadurch seine Sendung vollführt.

Das Werk des Wiederkommenden besteht im Vollzug des Rechts, dessen absolute Geltung die weissagenden Sätze nachdrücklich betonen. Nicht nur an der Welt handelt er als der Richter, sondern zuerst an seiner Gemeinde. Es zeigt sich keine Spur von einer parteiischen Verkrümmung der Rechtsnormen zugunsten der eignen Genossenschaft, die sie nicht gleichmässig für alle in Geltung setzte. Damit hat die Gemeinde das Wort Jesu treu bewahrt. Freilich wird

¹⁾ 1 Kor. 7, 30.

Jesus vor allem die Glaubenden retten und Paulus bewahrt auch für die, die durch schwere Sünden jetzt dem Gericht verfallen, die Hoffnung, dass sie trotzdem nicht mit der Welt verurteilt, sondern durch das Gericht dennoch gerettet werden.¹⁾ Ohne diesen Gedanken gäbe die Gemeinde ihre Zuversicht zu Christus preis; es war ihr unmöglich, den Glauben an Christus für wertlos zu halten. Sie gewinnt vielmehr durch ihn die Gewissheit, dass sein Urteil für sie ergehe und ihr die Rechtfertigung verleihe. Damit mutet sie aber dem Christus keine Nachsicht gegen die christlichen Sünden zu, sondern hält daran fest, dass seine Gegnerschaft gegen das Böse vollkommen sei und dass die Schuld derer, die ihn kennen, wenn auch sie sündigen, grösser als die der andern sei.

Darum wird die Hoffnung nie nur als Genussmittel verwendet, sondern wird zum Motiv, das die Arbeit der Gemeinde stärkt. Sie verschafft ihr nicht nur die Tröstung, sondern ebenso sehr die Spannung ihrer Energie. Dass die Frist kurz sei, die die Gemeinde noch von der Erscheinung Jesu trennt, steht allen fest; aber Versuche, die Zeit zu berechnen und den Moment zu bestimmen, an dem der Christus kommen werde, entstehen daraus nicht. Wo sie wie in Thessalonich gewagt werden, werden sie unterdrückt. Mit der Wiederkunft des Christus ist der Auferstehungsgedanke verbunden. Dagegen wird der Zustand der Menschen nach dem Tod und der Ort, an den sie dieser führt, wenig besprochen. Der Gedanke genügt, dass wir dann beim Herrn seien, so schon im Gebet des Stephanus.²⁾ Die Begründung der Hoffnung geschieht nur durch den Christusgedanken, der Jesus zum Geber der göttlichen Gnade und deshalb des ewigen Lebens macht. Physiologische Konstruktionen, die die besondere Substanz der Seele und ähnliches zur Begründung der Hoffnung heranziehen, fehlen ganz. Aus der Gemeinschaft mit Gott entsteht Leben und die Christenheit ist darüber vollends beruhigt, weil an Jesus das ewige Leben offenbar geworden ist. Indem sie mit ihm verbunden ist, ist sie mit dem Lebendigen vereint und vom Tod befreit. In allen diesen Grundstrichen der Eschatologie besteht zwischen den weissagenden Worten Jesu und der Weissagung der Briefe ein deutlicher, direkter Zusammenhang.

¹⁾ 1 Tim. 4, 10. 1 Kor. 5, 5. 11, 32. — ²⁾ Apostg. 7, 58. 2 Kor. 5, 1. Phil. 1, 23. 2 Tim. 4, 18.

b) Der Antichrist.

Über das hinaus, was in den Worten Jesu enthalten ist, hat das Zukunftsbild der Gemeinde nur dadurch eine wesentliche Erweiterung erhalten, dass bei Paulus und Johannes vor der Ankunft des Christus die Herrschaft des Antichrists steht, wodurch auch das Zukunftsbild die Tiefe des Gegensatzes darstellt, der zwischen der Welt und Gott, zwischen der Sünde und der Herrschaft Gottes besteht. Dadurch war einer sentimental, eudämonistischen Ausnützung der Hoffnung, die nur Freude aus ihr schöpfen will, widerstanden und der Ungeduld, die nicht warten mochte, gewehrt. Ebenso bestimmt war aber dadurch die Preisgabe der Hoffnung abgewiesen, die schon mit dem erreichten religiösen Erfolg zufrieden ist und das Verlangen nicht mehr über die Gegenwart erhebt. Da der schwerste Kampf erst noch kommt, so haben Illusionen über den Erfolg, den die Kirche schon erreicht habe oder durch ihre weiteren Fortschritte noch erreichen werde, keinen Raum. Dadurch wurde aber die frohe und gläubige Aneignung der Verheissung, die durch sie die Gewissheit des Heils gewinnt, nicht gehemmt. Weder bei Paulus noch bei Johannes lässt sich eine solche Wirkung des Antichristgedankens beobachten. Dieser zunächst auffallende Tatbestand findet seine Erklärung dadurch, dass die Gemeinde bei ihrer ganzen Hoffnung nicht nur an ihr eignes Glück und die Erfüllung ihrer Wünsche, sondern an Gottes grosse Sache dachte, der alle Kräfte der Bosheit widerstehen. Kommen diese zuerst zur Entfaltung, so wird dadurch die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit nicht zweifelhaft.

c) Der Einfluss der Hoffnung auf die christliche Ethik.

In den folgenden Generationen haben sich an die Hoffnung der ersten Gemeinde schädliche Wirkungen geheftet, weil sie sich, da sie die apostolische Hoffnung nicht mehr besaßen und deshalb zwischen sich und dem Neuen Testament einen Zwiespalt empfanden, zum Teil auf gewaltsame Nachbildungen der apostolischen Erwartungen einliessen. Wird dagegen die neutestamentliche Gemeinde für sich be-

trachtet, so lässt sich schwerlich zeigen, dass aus ihrer Hoffnung abnorme Ergebnisse entstanden seien.¹⁾

Paulus stärkte mit ihr seine vorwärtsdrängende Arbeitsfreudigkeit. Weil der Herr nahe ist, strebt er bis nach Spanien und bis zum Kaiser und hat an seinem grossen griechischen Arbeitsfeld noch nicht genug. Das wäre dann eine abnorme Wirkung der Hoffnung, wenn die Ausbreitung seiner Arbeit ihre Vertiefung gehindert hätte, wenn er z. B. mit einer lärmenden Ankündigung der nahen Parusie durch die Welt gezogen wäre. Paulus hat aber der innerlichen Seite seiner Arbeit, die in das personhafte Leben der einzelnen hineinwirkt, die grösste Sorgfalt gewidmet. Von Künsteleien und Gewaltsamkeiten blieb er frei. Bei Jakobus ist die Achtsamkeit auf die ethischen Anliegen durch seine Überzeugung gestützt, dass der Herr schon »vor der Türe stehe«. Aber die Aufmerksamkeit auf den ethischen Vorgang gab dem Wort des Jakobus seine unvergleichliche Fruchtbarkeit. In der Johanneischen Fassung des Christentums entsteht aus der weltgeschichtlichen Betrachtung, die sich den absoluten Gegensatz zwischen Gott und der Welt verdeutlicht und seine Lösung in der nahen Offenbarung des Christus sieht, eine gewisse Abwendung vom Werk, da Johannes nicht von der Missionsarbeit der Christenheit und noch weniger von ihrer Beteiligung am Kulturwerk spricht. Doch hat der Johanneische Gedanke dieselbe Beschränkung auch in seinem Evangelium, wo nicht von einem Überwiegen der Hoffnung über alle andern Funktionen gesprochen werden kann, vielmehr der auf Christus gestellte Glaube als herrschendes Motiv den ganzen Gedankengang formt. Die Abwendung von konkreten Pflichtformeln beruht somit bei Johannes jedenfalls nicht einzig auf dem eschatologischen Gedankengang und er hat das, was in dieser Hinsicht vielleicht unterblieb, dadurch reichlich ersetzt, dass er diejenige Gestalt des Willens, die alles fruchtbare Wirken bedingt, die Liebe, mit einer Kraft nicht nur beschrieben, sondern begründet hat, die ihn für immer zu einem der grössten Lehrer richtiger Tat macht.

¹⁾ Die gnostischen Entartungen entstanden nicht aus einer Überreizung der Hoffnung; sie stehen im Gegenteil damit in Zusammenhang, dass die Hoffnung den Späteren unerreichbar wird und deshalb schon die Gegenwart den absoluten Aussagen der christlichen Botschaft genügen soll.

5.

Die Unterschiede in der Gemeinde.**a) Die Bildung des Amts.**

Die Gemeinde teilt sich zunächst nach dem jüdischen Vorbild in die Alten und in die Jungen; jenen liegt mit Wort und Tat die Fürsorge für die Gemeinde ob.¹⁾ Da aber jede Gemeinde, die ernste Arbeit leisten will, Männer braucht, die für sie zu handeln vermögen, so verschafft sie sich das Amt, das durch die Wahl und Beauftragung mit bestimmten Funktionen entsteht. Der einzige Bericht, der sich auf die Entstehung des Amts bezieht, ist der des Lukas über die Einsetzung der Armenpfleger in Jerusalem.²⁾ Er zeigt deutlich, dass das Amt als Dienst verstanden wird, nicht als Herrschaft, weshalb es so gestaltet wird, wie es dem Zweck der Gemeinde entspricht. Von einem göttlichen Recht oder einem Gebot Jesu, das das Amt so und nicht anders ordnete, sprechen bei Lukas die Apostel nicht; sie handeln in der Überzeugung, dass die Gemeinde die Vollmacht und die Pflicht habe, ihre Verhältnisse so zu ordnen, wie es für die Erfüllung ihrer Aufgabe dienlich sei. Auch bei der Bestellung der Ämter war die Gemeinde durch die Gewissheit getragen, dass sie mit Gott handle. Darum verbindet sich mit ihr ein Ordinationsakt, der als vor Gott gültig und kraftvoll gedacht wird.³⁾ Bedeutsam war die Teilung des Amts in die beiden Stufen des Episkopats und des Diakonats, von denen das eine für das innere, das andere für das äussere Wohl der Gemeinde sorgt.⁴⁾ Durch die Einrichtung des unteren Amts wurde der verschiedene Wert der beiden Arbeitszweige deutlich ausgeprägt und im Urteil der Gemeinden befestigt. Das Amt des Bischofs soll von den äusseren Anliegen entlastet sein, damit er für den höchsten Beruf der Gemeinde seine ganze Kraft einsetze.

Die spätere Geschichte der Kirche legt den Gedanken nahe, dass die Bildung des Amts in der Verwaltung der Sakramente ihren Ausgangspunkt habe, weil sich später vom Sakrament aus besonders kräftig heilige Satzungen entwickeln und seine Verwaltung zum wesentlichen Merkmal der Ämter

¹⁾ Apostg. 5, 6. 11, 30. 15, 2. 1 Petr. 5, 1—5. 1 Tim. 5, 1. 17. 19. —

²⁾ Apostg. 6, 1—6. — ³⁾ Apostg. 6, 6. 13, 3. 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. —

⁴⁾ Röm. 16, 1. Phil. 1, 1. 1 Tim. 3, 1—13.

wird. Das Neue Testament gibt aber keine hieher weisende Angabe und in der späteren Rechtsbildung kommt ein der ersten Zeit fremder Sakramentsbegriff zur Geltung. Die Aposteler scheinen nicht als die besonders bevorrechteten Täufer; ebenso wird im Bericht des Paulus über das Abendmahl der Korinther das dortige Amt nicht sichtbar.¹⁾ In den Angaben der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe über das Amt verbinden sich mit diesem nirgends Satzungen über die Sakramentsfeier. Bei der Taufe wie beim Abendmahl wendet sich die Gemeinde einzig zum Herrn, weshalb dem äusserlichen Bestandteil der Feier nicht für sich allein Wichtigkeit zukommt. Daher lag in der Sakramentsfeier keine besondere Veranlassung zur Gründung des Amts. Die Taufe erforderte nicht einen besonderen Täufer, da sie durch den Namen des Christus heilsam wird, nicht durch den Taufenden. Das Bedürfnis nach dem Amt entstand vielmehr da, wo der Mann mit seinem eignen geistigen Besitz, mit seiner Weisheit und Liebe für alle zu handeln berufen war. Bei solchen Handlungen war es nicht gleichgültig, wer den Dienst ausrichtete, sondern der für ihn zu Berufende wurde mit Sorgfalt ausgewählt und die Wahl auch nicht von Fall zu Fall wiederholt, sondern zu einem bleibenden Auftrag gemacht.

Es entspricht auch nicht dem die Gemeinde bestimmenden Grundwillen, bei der Gründung des Amts ausschliesslich oder zuerst an das Gemeindevermögen zu denken, dessen geordnete Verwaltung die Einsetzung von Amtsträgern erfordert habe. Allerdings hat sich sicher auch an dieser Stelle das Bedürfnis nach dem Amt, ohne das keine einträchtige und leistungsfähige Gemeinde entstehen kann, rasch und deutlich gezeigt und die Bedeutung, die eine einwandsfreie, klare Geldverwaltung für das Vertrauen und den Frieden der Gemeinde hat, wurde von den Aposteln nicht übersehen. Sie haben aber dem Gemeindevermögen immer nur die untergeordnete Bedeutung zuerkannt, ein Mittel zu sein, das für die wirklich wertvollen Zwecke verwendet wird. Ihr grosses, wesentliches Hauptgut war das Wort und Lukas sagt ausdrücklich, dass das Amt für die Verwaltung des Worts entstanden sei, das Diakonat dazu, um die zum Wort berufenen

¹⁾ Das Diakonat ist durch Röm. 16, 1 auch für die damalige korinthische Gemeinde gesichert; es hat aber keine Wahrscheinlichkeit, dass es jemals ein Diakonat ohne Episkopat gab.

Männer für dasselbe frei zu machen, demgemäss auch das Episkopat dazu, damit die zur Verwaltung des Worts Befähigten jederzeit zum Dienst der Gemeinde bereit und bei ihrer Arbeit durch eine ausdrücklich ihnen erteilte Autorität unterstützt seien.

b) Das Ziel des Amts.

Die innere Formation des Amts wird durch dieselben Gesichtspunkte hergestellt, die das Verhalten der Apostel leiteten. Weil die ganze Gemeinde von Gottes Regierung umfasst ist und den Christus bei sich hat, so wird auch ihr Amt nicht auf einen von Gott abgelösten Gedankengang gegründet, sondern als von Gott gewollt und gebraucht anerkannt. Das Verhältnis zum Amtsträger wird somit religiös. Gottes Regierung wird durch ihn an der Gemeinde und an der Welt wirksam und Gottes Wort durch ihn den Glaubenden, wie den zur Busse Aufgeforderten gesagt. Das gibt dem Amt seine Grösse.

Damit ist der andere Gedanke untrennbar verbunden, dass das Amt die Gemeinde nicht herabsetzen und ihre Tätigkeit nicht hindern soll. Es wird also nicht als Herrschaft im Sinn des heidnischen Regententums ausgeübt. Der Auftrag, den das Amt hat, und der Beruf, den die Gemeinde hat, treten nicht als ein Gegensatz gegeneinander, sondern kommen gleichzeitig durch ein einträchtiges Zusammenwirken zur Ausführung. Die Pflicht des Bischofs, für das richtige Wort zu sorgen, macht darum die Gemeinde nicht stumm; sie behält das Wort zu freier Aussprache. Die Missionspflicht ruht nicht einzig auf dem Amtsträger, sondern jeder Glaubende ist an ihr beteiligt, wie ihm seine Erlebnisse hiezu die Gelegenheit geben.¹⁾ Das Herabsinken der Gemeinde in die Passivität mit dem Trost, dass der Amtsträger zur Arbeit bestellt sei, konnte erst entstehen, als die Gemeinde für sich selbst auf den Anteil an Gottes Geist verzichtete und aus der Sendung Jesu den Christusgedanken auslöschte. Solange er ernsthaft als der Herr aller geglaubt ward, entstand aus der Verbundenheit mit ihm auch die Dienstpflicht für alle, und solange der Geist als die allen gegebene Gabe galt, nahmen alle nicht nur empfangend, sondern auch gebend und tätig am Werk der Gemeinde teil.

¹⁾ Kol. 3, 16. 1 Tim. 2, 8. 2 Tim. 2, 2. 1 Petr. 3, 15.

Darum war in der apostolischen Zeit mit dem Auftrag, der dem Amt gegeben wird, keine beschränkende Wirkung verbunden, die den Amtsträger ausschliesslich für diese Funktion, diese Funktion ausschliesslich für den Amtsträger vorbehielt. Damit, dass der Diakon zunächst für die ihm überwiesenen Anliegen zu sorgen hat, ist ihm das Wort nicht entzogen, sondern er bleibt auch als Diakon im vollen Genuss seines Christenrechts, das er jetzt mit besonderer Wirkung ausüben kann, weil er durch die Einsetzung in sein Amt als ein tüchtiges Glied der Gemeinde ausgezeichnet ist.¹⁾

Es ist schwerer, eine mit freier Beweglichkeit ausgestattete Gemeinde zu leiten als eine solche, die durch Rechtsätze und eine feste Sitte gebunden ist. Auf diese Schwierigkeiten machen die Dokumente nicht selten aufmerksam.²⁾ Daraus entsteht aber nie der Gedanke, dass die Amtsführung dadurch erleichtert werden könnte, dass die Gemeinde entmündigt und in die Passivität zurückgedrängt wird; denn dadurch würde die Wahrhaftigkeit und die Liebe aus der Gemeinde entfernt. Es wird darum festgehalten, dass die Bestellung der Ämter mit ihren verschiedenen Funktionen die Einheit der Gemeinde nicht brechen, sondern stärken soll. Es ist merkwürdig, wie ausschliesslich die Dokumente die Gemeinde als eine Einheit anreden, obwohl man erwarten könnte, dass es zur Erörterung komme, wie ihre Zustände durch das Verhalten ihrer verschiedenen Glieder hervorgerufen seien und wie die ihnen erteilten Befehle durch das Zusammenwirken ihrer Organe auszuführen seien. Aber der Gedanke der Schreiber wendet sich nie nach dieser Seite; sie sprechen in der Voraussetzung, die Gemeinde finde in dieser Hinsicht ihren Weg leicht, und sehen ihre Aufgabe darin, dass sie in ihrer Gesamtheit den klaren Blick für ihre Pflicht erhalte. Ohne dies wäre das Amt bloss auf den Zwang und die Beeinflussung von aussen her angewiesen, wodurch das Ziel der Gemeinde unerreichbar wird.

Die Uneigennützigkeit des Amts bewährt sich auch darin, dass es unbesoldet ist. Der für die Gemeinde Arbeitende hat freilich das Recht, von ihr zu empfangen, was er bedarf, und Undankbarkeit der Gemeinde in dieser Beziehung wäre eine Verhöhnung Gottes.³⁾ Als aber die gnostischen Lehrer sich

¹⁾ Apostg. 6, 8. 8, 5. — ²⁾ 1 Kor. 16, 15. 16. 1 Thess. 5, 12. 13. 1 Petr. 5, 5. Hebr. 13, 17. 1 Tim. 4, 12. Tit. 2, 15. — ³⁾ 1 Kor. 9, 4—14. Gal. 6, 6. 7.

ihre religiösen Leistungen bezahlen liessen, sah Paulus darin einen tiefen Fall, ¹⁾ da er fürchtete, nun sei die Verunreinigung der Arbeit durch selbstische Motive nicht mehr abzuwehren und die Unvergleichlichkeit der göttlichen Gabe mit den natürlichen Gütern werde verdunkelt.

Durch diese Verfassung bekam die Gemeinde für alle ihre Aufgaben eine grosse Beweglichkeit. Sie bestimmt die Mittel, durch die sie ihr Ziel in den besonderen Verhältnissen erreichen kann, nicht nach einer fixierten Regel, sondern durch die verständige Erwägung der Lage von Fall zu Fall. Auch in der Gestaltung des Amts im Verhältnis zur Gemeinde wird sichtbar, dass sie unter der Liebesregel Jesu stand. Ihre Verfassung beruht darauf, dass auf alle Selbst-erhöhung durch die Erniedrigung der andern verzichtet und mit dem Einsatz der ganzen Kraft das Wohl aller erstrebt wird.

c) Das Verhältnis des Amts zu den Pneumatikern.

Von den Verwaltern des Gemeindeamts unterscheiden sich die Pneumatiker dadurch, dass diese durch ein Erlebnis, das vom menschlichen Entschluss unabhängig bleibt, aus der Gemeinde ausgesondert sind. Prophetie entsteht nicht durch Wahl und Ordination; hier haftet die Autorität unmittelbar an Gottes Gabe, die das inwendige Erleben des Propheten bestimmt. Darum wird nicht auf einen Zwist zwischen den Pneumatikern und den Verwaltern des Gemeindeamts gerechnet, da ja ein Gegensatz gegen die Pneumatiker einen Streit gegen den Geist und gegen Gott ergäbe und ein Gegensatz gegen die Bischöfe die Gemeinde spaltete. Der Bischof kann nur wünschen, dass sich die Gaben des Geists in der Gemeinde reichlich zeigen, und seine eigne Arbeit findet ihr Ziel um so sicherer, je reicher die Gemeinde an Pneumatikern ist. Nur die Einmischung einer selbstischen Tendenz, die den falschen Herrschaftsgedanken herbeiführt, machte in Korinth die Pneumatiker zur Gefahr für die Gemeinde und bewirkte später, dass sich der Bischof gegen den Propheten wendet. ²⁾ Hefteten sich enthusiastische Vorstellungen an die pneumatischen Vorgänge, dann freilich war die Spannung zwischen den Pneumatikern und den Trägern des Worts, darum auch den Trägern des Amts, das zuerst an

¹⁾ 1 Tim. 6, 5—10. — ²⁾ 2 Kor. 11, 20. 1 Tim. 3, 1. Tit. 1, 11. 1 Petr. 5, 3.

der Erhaltung des Worts beteiligt ist, unvermeidlich. Denn die Überwältigung des bewussten Lebens durch die Mantik widerspricht seiner Erhaltung und Stärkung durch den mit freier Liebe Gott dargebrachten Gehorsam und Glauben. Daher kam der Kampf der Apostel gegen den gnostischen Geist.

Auch im Verhältnis zu den Pneumatikern wird die Gleichheit in der Gemeinde dadurch gewahrt, dass sie zur Prüfung und Sichtung der prophetischen Worte verpflichtet wird.¹⁾ Hat der Prophet den Geist, so hat ihn die Gemeinde auch, und wie sie Gott in ihm ehrt, so ehrt er ihn an ihr. Es zeigt sich an dieser Stelle besonders lehrreich, wie fremd der ersten Gemeinde ein egoistisch gefasster Autoritätsbegriff gewesen ist. Die Gemeinde wird vielmehr nachdrücklich daran erinnert, dass sich eine Versuchung an die starke Erhebung des Selbstbewusstseins hefte, die das prophetische Erlebnis begleitet, woraus leicht tiefe Zerrüttungen des inneren Lebens entstehen. Es ist daher viel von falschen Propheten die Rede. Die Warnung vor ihnen stellt Matthäus schon zur Bergpredigt, rechnet sie also zu den grundlegenden Worten Jesu, die zur Beleuchtung der Jüngerpflicht ebenso wesentlich gehören wie die Warnung vor dem wertlosen Glauben oder dem blossen Hören seines Worts, und die gnostische Bewegung schuf zahlreiche Vorgänge, die Paulus und Johannes als Pseudoprophete beurteilten.²⁾ Die Neigung zur Überhebung, die am Gemeinschaftsgefühl mit Gott entstehen kann, wurde besonders gefährlich, wenn es sich zum Bewusstsein der Aussonderung zum prophetischen Beruf steigerte. Die Grenze zwischen der künstlichen Erregung und dem echten Impuls, zwischen der Nachahmung und dem Erlebnis, zwischen den egoistischen Tendenzen und dem sich hingebenden Horchen auf die göttliche Weisung war leicht überschritten und blieb nur dann unversehrt, wenn ein von Grund aus lauterer Wille in einem reinen Glaubensstand den Propheten inwendig leitete. Auch ihm galt die Bedingung, die Paulus vom Amtsträger verlangt, dass er das Geheimnis des Glaubens in einem reinen Gewissen habe.³⁾

Vom Amtsträger wurde nicht verlangt, dass er Pneu-

¹⁾ 1 Thess. 5, 19—21. 1 Kor. 12, 10. 14, 29—33. 1 Joh. 4, 1—3. —

²⁾ Matth. 7, 15—20. 1 Joh. 4, 1. Apok. 2, 20. 2 Kor. 12, 1—9. — ³⁾ 1 Tim. 3, 9; vgl. Röm. 12, 7.

matiker sei. Denn die Gaben und Kräfte, die diesem gewährt sind, dienen besonderen Zwecken und haben eine begrenzte Art an sich; sie gehören nicht an sich zum Christenstand. Dadurch treten sie zwar nach der einen Seite über die beständig zu vollziehenden Funktionen empor, so dass auch Paulus hier eine Art Rangordnung durchführt, bei der die zur Regierung der Gemeinde Befähigten an das Ende der Reihe gestellt sind.¹⁾ Das ist aber kein Verstoss gegen den Satz, dass die Gemeinde vor allem die Anleitung zu denjenigen Tätigkeiten bedarf, aus denen der Christenstand aller besteht. Darum werden ihre Amtsträger aus den Christen gewählt, nicht aus denen, die ihr eine besondere Offenbarung bringen. Sodann sind diese Gaben nicht beständig vorhanden. Es wird allerdings vom Propheten erwartet, dass er, wenn er einmal prophetische Erleuchtung empfangen habe, solche auch später wieder empfangen werde. Der Prophetenname heftet sich an die Person, nicht bloss an einzelne Vorgänge, in Übereinstimmung damit, dass das Wirken des Geists auf das bewusste, persönliche Leben seines Empfängers bezogen wird. Allein die Freiheit des göttlichen Willens wird stets vorbehalten und die Vorstellung ist nicht vorhanden, dass das Charisma aus einer ununterbrochenen Reihe gleichartiger Ereignisse bestehe. Vom Propheten wird nicht vorausgesetzt, dass alles, was er sage, Weissagung sei; jetzt bewegt ihn der Geist, dann aber nicht. Wer die Gabe der Heilungen empfangen hat, hat damit nicht das Vermögen, immer und überall zu heilen. Jetzt ist es ihm gewährt, Hilfe zu bringen, ein andres Mal nicht. Zur Leitung der Gemeinde ist aber das erforderlich, was ihren stetigen Besitz und ihre beharrliche Arbeit ausmacht.

d) Die Lehrer.

Eine ähnliche Stellung wie die Propheten haben die Lehrer, weil auch bei ihnen ein besonderes Vermögen in Wirksamkeit tritt, das nicht jedem Glied der Gemeinde erreichbar ist.²⁾ Vom Propheten unterscheidet sich der Lehrer dadurch, dass seine besondere Kraft stärker durch äussere und natürliche Faktoren bedingt ist als die des Propheten. Sein Besitz beruht auf seinem Lernen und ist davon abhängig,

¹⁾ 1 Kor. 12, 28. Röm. 12, 7. 8. — ²⁾ Apostg. 13, 1. 1 Kor. 12, 28. Eph. 4, 11. Jak. 3, 1.

wen er zum Lehrer hatte, in wessen Gemeinschaft er so lebte, dass er sein Wort in reicher, befestigter Erkenntnis von ihm übernahm. Da aber auch bei ihm eine eigenartige Begabung und Richtung des geistigen Lebens für seinen Dienst die Vorbedingung ist, so kann ein Lehrer ebenso wenig gewählt werden wie ein Prophet; die Gemeinde hat ihn oder hat ihn nicht. Wenn ihr der Herr einen solchen gab, so hat er mit seiner Gabe der Gesamtheit zu dienen, nach derselben Regel, nach der jeder für die Gemeinde alles fruchtbar macht, was er besitzt.

e) Die Entsagenden.

Eine weitere Gruppe, die sich in der Gemeinde durch besondere Handlungen auszeichnet, sind die Entsagenden, die nach der Übergabe des Vermögens an die Gemeinde in freiwilliger Armut leben oder auf die Ehe verzichten.¹⁾ Daran heften sich aber in der apostolischen Zeit keine Rechte, durch die die Entsagenden über die Gemeinde erhöht würden. Dass dem, der der Gemeinde seinen Besitz übergibt, dafür gedankt wird und seine Gabe ihm unvergessen bleibt, ist selbstverständlich. Er hat aber nichts weiter von der Gemeinde zu fordern; es gehört vielmehr zu seinem Entschluss, dass er von nun an durch seine Arbeit lebe und nicht etwa nun seinerseits auf die Wohltat der Gemeinde rechne. Auch den, der die Ehe meidet, wird die Gemeinde ehren wie jeden, der sich mit Ernst vom Bösen löst.

An der Schätzung der Entsagung lässt sich beobachten, dass der Verdienstgedanke vollständig aus der Gemeinde entfernt war. Für jedes Opfer, das die Busse und die Liebe bringen will, wird die Bahn frei gemacht. Ein Interesse an einer gleichförmigen Mittelmässigkeit der Lebensführung existiert nicht. Auch eine kühne Tat, die nicht von andern, vollends nicht von allen nachgeahmt werden kann, wird nach ihrem individuellen Recht geehrt und die Freiheitsregel ernsthaft gehandhabt. Dadurch kommt aber die Einheit der Gemeinde nicht in Gefahr. Für Besitzlose und für Besitzende, Ehelose und Verheiratete gilt dieselbe Grundregel, dass sie im Christus ihre Verbundenheit mit Gott haben und diese im Glauben an ihn besteht. Daraus ergibt sich die Regel, die für jeden einzelnen die Benützung der natürlichen Güter

¹⁾ Apostg. 4, 34—5, 5. 1 Kor. 7. Matth. 19, 12.

ordnet: was ihm den geschlossenen und im Werk fruchtbar gemachten Glaubensstand stärkt oder hemmt, das wird ihm zum Gut oder zum Übel. So ist es gekommen, dass das Geschlecht, das mit einem so völligen Gehorsam wie kein zweites Jesu Wort an den reichen Jüngling und sein Lob für die Gott alles opfernde Witwe hörte, dennoch keine aszetische Regel erzeugt hat und den Verzicht auf die Ehe mit den nationalen und sozialen Unterschieden, mit dem Judentum oder dem Griechentum, der Knechtschaft oder dem Bürgerrecht, unter die Freiheitsregel bringt.¹⁾

Die Abwesenheit einer am Verdienstbegriff orientierten Verehrung für die Entsagenden hat verhindert, dass sie als besonderer Stand neben die übrige Gemeinde oder über sie hinauf gestellt worden sind. Eine solche Organisation wird nirgends sichtbar. Dagegen war dadurch nicht ausgeschlossen, dass ihr Einfluss auf die Gesamtheit tief ging. Ereignisse wie die fingierte Entsagung des Ananias belegen ihn anschaulich und zeigen wieder, was schon an den Pneumatikern zu beobachten war, dass die Mannigfaltigkeit der religiösen Bildungen, die in der Gemeinde bestanden, ihr eine grosse Aufgabe stellte, die nur durch die Anspannung aller ethischen Kräfte zu lösen war. Die Fiktionen und Imitationen drängen sich vor; die Wahrhaftigkeit zu schirmen, wird eine ernste Pflicht. Die wohltätige Wirkung, die von den Entsagenden der Gesamtheit zufloss, bestand darin, dass sie allen einen befreienden, die Fähigkeit zum Verzichten stärkenden Antrieb vermittelten. Auf die draussen Stehenden wirkte der Mut zur Entsagung, den die Gemeinde betätigte, abschreckend, soweit sie sinnlich gebunden waren. Dass in der Gemeinde Jerusalems die Armen in solcher Zahl überwogen, das steht mit ihrer Opferwilligkeit schwerlich deshalb in Zusammenhang, weil sie die Vermögensverhältnisse der Gemeinde zerrüttet hätte, eher deshalb, weil sich die Reichen davor scheuten, in eine Gemeinde zu treten, die den Reichtum als eine Gefahr und nicht als ein Glück ansah.

Die Hoffnung auf die Erscheinung des Christus hat den Eifer für die Entsagung gestärkt; auch die Ausführung des Paulus über die Ehelosigkeit macht dies sichtbar. Die Bewegung wird aber in derselben Weise missdeutet wie Jesu Bussruf,²⁾ wenn sie als die pessimistische Kehrseite der Es-

¹⁾ 1 Kor. 7, 17—24. 29—31. — ²⁾ Vgl. I 74. 75.

chatologie, als Verachtung der Gegenwart und ihrer Güter wegen der bevorstehenden Veränderung der Welt aufgefasst wird. Die Hoffnung der Apostel hat die Bedeutung der Gegenwart für sie gehoben, nicht gemindert und Tätigkeit erzeugt, nicht Apathie und Passivität. Die Gemeinde versank nicht in ein missmutiges Warten auf das Ende, da die Zeit jetzt böse sei. Dass sie in der Beurteilung der Geschlechtslust und des Eigentums eine entschlossene Opposition gegen diese Triebe pflegt, ist darin begründet, dass sie sich die mit ihnen verbundenen sittlichen Notstände deutlich macht. Ihre Entsagung steht mit ihrem Busswort in Verbindung. Das ist auch durch die Überlieferung der aszetischen Sentenzen Jesu gesichert, die alle mit dem Bussgedanken verbunden sind. Die Lebendigkeit der Hoffnung gab der Abwehr des Bösen Kraft und erleichterte den Verzicht auf die irdischen Güter in derselben Weise, wie sie alle Leistungen der Gemeinde stärkt.

f) Die Märtyrer.

Neben das, was sich über die Stellung der Entsagenden in der Gemeinde beobachten lässt, stellt sich einheitlich ihr Urteil über die Märtyrer. Das Verlangen nach dem freien Sterben um Jesu willen, durch das sich die Liebe zu Gott vollendet, kommt stark ans Licht und sein Wert steigt, wenn es mit einer öffentlichen Bezeugung des königlichen Rechts Jesu verbunden ist, die die Hörer zur Entscheidung drängt. Den, der diesen Beruf erfüllt, ehrt der Herr und die Gemeinde.¹⁾ Daraus entstanden aber nicht zwei Klassen von Christen: Märtyrer und gewöhnliche Christen. Die Glaubenden leben dem Herrn, wie sie ihm sterben, und die während ihres Lebens ihm getane Arbeit wird nicht unter das Bekenntnis herabgesetzt, das durch den Tod besiegelt wird. Die Gemeinde bat nicht um die Vollendung des Petrus durch das Martyrium, sondern um seine Befreiung und Paulus gilt als das auserwählte Werkzeug Jesu nicht, weil er enthauptet wurde, sondern weil er zum Lehrer für die Völker wurde. Nie mischt sich in das Verlangen nach dem Tod die Erwägung, das Martyrium sei die beste Garantie des Heils; es beruht nicht auf der Entwertung des Lebens, verbindet sich vielmehr mit einer starken Empfindung für die Schwere

¹⁾ Apostg. 7. Apok. 2, 13. Joh. 21, 19; vgl. Phil. 2, 30.

des Tods. Diese bestimmt nicht nur den Bericht über die Kreuzigung Jesu, sondern tritt auch im Vorblick der Jünger auf ihr Martyrium ans Licht. Paulus stellt sich und seinen Freunden im Blick auf seine Hinrichtung den höchsten Glaubensgrund vor die Seele, um an ihm die ruhige Festigkeit zu gewinnen. Daher werden auch alle Mittel zur Verteidigung des Lebens, soweit sie mit unverletztem Gewissen verwendet werden können, mit Umsicht benützt.

Auch an diesem Tatbestand wird der vollendete Glaube sichtbar, der die Gemeinde in allen ihren Urteilen leitete. Wäre ihr Glaube unsicher, so hätte er das Martyrium als ein wertvolles Zeichen geschätzt, das den Empfang des Heils verbürge. Eine solche Achtsamkeit auf die Todesstunde gibt es aber in der neutestamentlichen Frömmigkeit nicht, da sie den Glauben nicht an einzelnen Zeichen gewinnt, die ihr die Gewissheit der göttlichen Gnade verschaffen sollen. Diese gewinnt sie am Christus, und weil sie durch ihn den Glauben besitzt, so hat sie auch die Pflicht und das Vermögen, für ihn zu sterben, weil sie ihn nicht verleugnen kann. Sie begründet aber den Glauben nicht erst durch besondere Erfahrungen im Moment des Tods, sondern hat ihre zum Sterben bereite Freudigkeit deshalb, weil sie Glauben hat und ihn bis zum Schluss bewahrt.

6.

Die Arbeit der Gemeinde an Israel.

a) Die Gemeinschaft mit Israel.

Im Verhältnis zu Israel sah die Gemeinde ihren nächsten Beruf darin, die Gemeinschaft mit ihm dadurch festzuhalten, dass die Teilnahme am Kultus im Tempel und im Bethaus fortgesetzt wird.¹⁾ Dazu war ihr die Möglichkeit dadurch gegeben, dass die Synagoge schon vorher eine Mehrzahl von religiösen Sonderbildungen umfasste, von Häresien, die ihre besondere Sitte und ihr eignes Dogma hatten, ohne sich deshalb von der Gesamtgemeinde zu scheiden. Vom jüdischen Standpunkt aus war die Gemeinde eine jüdische Sekte;²⁾ sie war es aber nur in den Augen ihrer Gegner. Wenn

¹⁾ Der Abbruch der Gemeinschaft ist nicht durch die Christenheit herbeigeführt, sondern kam dadurch zustande, dass die Judenschaft sie bannte. — ²⁾ Apostg. 24, 14.

auch heute gesagt wird, dass die erste Christenheit eine jüdische Sekte gewesen sei, so wird damit das Urteil ihrer Bestreiter wiederholt, das die Gemeinde nie als richtig anerkannte und nicht in ihre Selbsttheurteilung aufgenommen hat. Sie hat vielmehr den Universalismus, der die Berufung an das ganze Israel richtet, festgehalten im Gehorsam gegen Jesu Anweisung, wenngleich sie jetzt fester organisiert war, als es der Jüngerkreis vor Jesu Tod gewesen ist. Weil der Christus der Herr aller ist, so ist seine Gemeinde nicht eine einzelne Gruppe innerhalb des Judentums, sondern die Gemeinde Gottes, die eine, die ihm geheiligt, darum aber für alle offen ist.

Ihre Aufgabe erkennt die Gemeinde darin, das zu sein, was Israel sein sollte, Gottes Gemeinde, Haus und Volk, die Heiligen und Erwählten. Für ihr Verhältnis zu Israel entstehen daraus zwei Formeln nach den beiden Aussagen, die der Bussruf vereint. Im Blick auf sein positives Ziel wird gesagt, in der Christenheit werde Israel erhalten und vollendet; wird dagegen der Nachdruck darauf gelegt, dass der Bussruf Israel das Urteil spricht, so wird die Neuheit der christlichen Gemeinde betont, die nun an die Stelle Israels trete, das dem Gericht Gottes verfallen sei. Beide Formeln stehen unmittelbar nebeneinander, weil die Forterhaltung Israels in der christlichen Gemeinde immer als eine neue Schöpfung, die Herstellung der neuen Gemeinde immer auch als die Vollendung der früheren betrachtet worden ist. Wenn Paulus der Gemeinde im Ölbaum das Gleichnis gibt, in den die glaubenden Heiden eingepfropft seien, so ist hier die christliche Gemeinde unmittelbar mit Israel als Einheit zusammengefasst; sie ist das gereinigte, echte Israel, dessen Gründung nicht erst durch Jesus, noch weniger erst durch die griechische Mission, sondern durch die Berufung Abrahams erfolgt ist. Paulus kann aber ebensogut die Neuheit der Gemeinde betonen, die dadurch entsteht, dass Jesus einen neuen Menschen schafft, der weder Jude noch Heide ist.¹⁾ Ebenso hat Johannes die Geschiedenheit der Christenheit von der Synagoge scharf ausgesprochen, die eine Versammlung des Satans sei, und gleichzeitig die Einheit der Gemeinde, die über die Arbeit Jesu in die frühere Offenbarung Gottes zu-

¹⁾ Einerseits Röm. 11, 17—21. Eph. 3, 6; andererseits Eph. 2, 15.

rückreicht, dargestellt, da durch sie die aus den zwölf Stämmen bestehende vollzählige Gemeinde hergestellt ist.¹⁾

Es war für die Gemeinde eine Existenzfrage, dass sie an dieser Selbstbeurteilung festhielt und die von ihren Gegnern ihr aufgedrängte Denkweise abwehrte. Denn das Bestreben, die Gemeinde als eine gesonderte Gruppe in sich abzuschliessen, hätte die Selbsterhaltung zur egoistischen Sucht verkehrt. Mit der Abstossung der andern wird der eigne Wert ans Licht gehoben; dort entsteht Verachtung, hier Selbstbewunderung. Man lernt und übt das Hassen und kämpft für sich. Damit hätte sich die Gemeinde innerlich zerstört. Die Versuchung, dass sie aus sich eine Sekte mache, trat aber von Anfang an mit der grössten Stärke an sie heran. Da die Judenschaft sie mit brutaler Opposition zurückstiess, musste sie die Gemeinschaft mit ihr gegen ihren Willen festhalten. Im Blick auf die ihr verliehene Gabe trug sie das höchste Selbstbewusstsein in sich: sie und nur sie war vom Christus berufen; für sie war die Herrlichkeit der Endzeit bereitet; nur sie hatte Gottes Geist und war durch ihn von der Welt geschieden. Es konnte ein schroffer Separatismus daraus werden, wenn die Gemeinde sich auf sich selbst zurückzog und sich wegen ihres religiösen Besitzes bewunderte. Sie hätte dadurch denselben Sturz in sich wiederholt, durch den nach dem Urteil Jesu der Pharisäismus gefallen ist.

Die Gemeinde hat aber den Glauben bewahrt, mit dem sie den Christus als den Grund ihrer Existenz und Grösse erfasst, und damit auf den Kampf für ihre eigne Grösse und Macht verzichtet. Dass sie den Geist bei sich hat, bedeutete für sie, dass sie sich durch ihn zu Gott ziehen und darum freilich von der Welt trennen liess, aber so, dass sie auch vom genossenschaftlichen Egoismus getrennt war und durch den Geist mit allen verbunden wurde, weil er sie in den Dienst der göttlichen Gnade stellt. Dem Gebot Jesu, das die Liebe, die wir Gott, und die, die wir einander geben, miteinander vereint, haben die Jünger gehorcht und keinen Hass bei sich zugelassen als den, der die Sünde abstösst. Es handelte sich beim Kampf mit den sektenhaften Reizungen um den ganzen Bestand der Christenheit; alles lag daran, dass sie die Erbitterung gegen die Judenschaft siegreich in sich nieder-

¹⁾ Einerseits Apok. 2, 9, 3, 9; andererseits Apok. 7, 4, 12, 1, 14, 1.

hielt, sich hassen und bannen liess, ohne dadurch selbst ins Hassen zu kommen, und im Anschluss an Christus von der alten Gemeinde frei wurde, ohne die Gemeinschaft mit ihr preiszugeben. Die neutestamentlichen Dokumente stellen fest, dass die erste Gemeinde diesen Sieg über sich selbst gewonnen hat.¹⁾

Darin trug die für die Jünger zunächst schwere Haltung Jesu ihre Frucht. Hätte er in sein Busswort Stolz und in sein königliches Handeln Eitelkeit gelegt, so wäre daraus unvermeidlich eine sektenhafte Kirche entstanden. Nur dadurch, dass er in unbefleckter Selbstlosigkeit seinen Gang an das Kreuz vollendet hatte, wurde es möglich, dass sich seine Gemeinde von der Welt schied ohne Zank, untereinander sich fest verband ohne Eigensucht, in der Judenschaft blieb ohne Abschwächung des Bussworts und dieses allen sagte ohne Selbstgefälligkeit. Das war ihr nur im Anschluss an das Verhalten Jesu möglich. Weil das Busswort, das er ihr gab, sein Ziel in der Anbietung der Versöhnung hat und die Gnade des Christus offenbart, die Israel retten will, so erzeugte es nicht Hass, sondern war selbst Liebe und schied den, der zur Busse berief, nicht von denen, denen er ihre Schuld zeigte, sondern war selbst ein Akt echter, völliger Gemeinschaft.

b) Das Ziel des Bussrufs.

Daher war das Busswort, das die Jünger an die Judenschaft richteten, immer mit der vollen, nicht durch Zweifel und Kritik geschädigten Anerkennung des jüdischen Gottesdienstes vereint. Wie Jesus, so haben auch die Apostel Israel nicht nur seine Feindschaft gegen Jesus, sondern zuerst seinen Widerspruch gegen die ihm selbst gegebene Bezeugung Gottes als Sünde vorgehalten. Es bringt sich durch die Verwerfung Jesu mit dem göttlichen Werk in Streit, das ihm selbst das Dasein gab, bekämpft den Christus, der ihm verheissen war und seinetwegen gekommen ist, bricht das ihm gegebene Gesetz und zerstört seinen eignen Bestand, der durch Gottes frühere Offenbarung geschaffen war. Aber gerade daraus ergab sich, dass die Jünger die

¹⁾ Hieher gehören bei Matthäus, Jakobus, Paulus, Petrus, Johannes und Lukas alle die Erscheinungen, die man als ihren Judaismus zu bezeichnen pflegt.

Gemeinschaft mit der Frömmigkeit des Volks bewusst hervorhoben und beständig pflegten. Nicht trotz, sondern wegen der Ausrichtung des Bussrufs fühlte sich die Christenheit ohne jede unlautere Berechnung und Anpassung als das echte Israel. Die Erwägung, ob sich nicht die Jünger ihre Arbeit dadurch erschwerten, dass sie ihren Gegensatz gegen das Judentum nicht von jeder Beschränkung befreiten, hat keinen historischen Wert. Man mag der Vermutung eine gewisse Wahrscheinlichkeit zumessen, dass sie vielleicht einen grösseren Erfolg erreicht hätten, wenn sie den Bruch mit der Synagoge vollständig gemacht und über jede Vermittlung hinausgehoben hätten, weil ein Protest, der doch wieder mit einer Anerkennung verbunden ist, seine Kraft schwächt. Aber nach dem Erfolg hinübersehende Erwägungen hatten für die Jünger in dieser Frage überhaupt kein Gewicht. Ihr Verhältnis zur Judenschaft liess sich nicht durch die Berechnung bestimmen, auf welche Weise der Erfolg der christlichen Predigt grösser oder geringer, die Erhaltung und der Sieg der Gemeinde leichter oder schwerer sei. Sie war an die Wahrheit gebunden, durfte den Gott Israels nicht verleugnen, sein Werk an der alten Gemeinde nicht schelten und die Schrift nicht wegwerfen und ebenso wenig den Punkt verdunkeln, an dem der Kampf mit der Judenschaft entstand, und ihr die Einbildung nicht lassen, sie diene Gott mit Gehorsam und übe echtes Judentum. Was dabei aus der Kirche wurde, das fiel nicht ihrer eignen Sorge anheim. Wenn sie darauf verzichtete, in ihrem Urteil wahr zu sein, Gerechtigkeit zu üben, Gott in allen seinen Werken zu ehren und denen alle Liebe zu erweisen, für die Christus sie von ihr gefordert hatte, so wurde der grösste Erfolg zum verderbenden Fall. Wenn nun die Judenschaft um Moses willen Jesus verwarf, so entsprach dies der Weissagung Jesu, dass neue Weingärtner berufen werden. Den wahrhaftigen und ewigen Erfolg konnte er allein durch die Offenbarung seiner Herrschaft herstellen.

Auch nach innen konnte eine Schwächung und Lockerung derjenigen Gemeinschaft eintreten, die die Christenheit in ihrem eignen Kreise pflegte, weil sie sich gleichzeitig noch am jüdischen Gottesdienst beteiligte und die Gemeinschaft mit der Judenschaft in Gang erhielt.¹⁾ Dass sich die Christen-

¹⁾ Jakobus macht uns solche Vorgänge wahrnehmbar, vgl. S. 54.

heit dennoch als eine eigene Gemeinschaft erhielt, macht offenbar, wie bewusst und willensstark sie in der Verbundenheit mit dem Christus den höchsten Wert sah, der über das Geschick des Menschen entscheide. So hat sie vermocht, an Jesus zu glauben, ohne über die Judenschaft ungläubig zu urteilen, ihn zu preisen, ohne die zu schänden, die ihn verwarfen, die im Namen Jesu Verbundenen als Brüder zu lieben, ohne ihre Widersacher zu verachten, mit einer Liebe, die nicht des Hasses bedurfte, damit sie kräftig sei, und in ihrem eignen Kreise fest verbunden zu bleiben, trotzdem nach aussen die Abgrenzung der Gemeinde nicht mit scharfer Deutlichkeit sichtbar war.

Die Jünger richteten die Berufung in festem Anschluss an Jesu eigne Arbeit an das ganze Volk, freilich in der Gewissheit, dass die Gemeinschaft mit dem Christus die »Trennung vom verkehrten Geschlecht« und die Herstellung einer Auswahl aus diesem herbeiführe. Die Umkehr wird aber dem ganzen Israel, der Gemeinde als Einheit gepredigt. Das erscheint darin, dass Tausende in rascher Folge zusammen getauft werden.¹⁾ Es gilt darum als unerlässlich und stellt in der Geschichte der Gemeinde die entscheidungsreichen Momente her, dass und wie die Bezeugung des Christus vor das grosse Synedrium gebracht wird, wie sich somit die Regenten der Gemeinde zu Jesus stellen.²⁾ Umkehren soll nicht nur dieser oder jener Jude, sondern die Bekehrung zum Christus wird Israel angeboten. Dieselbe Auffassung der Arbeit spricht sich in der Erklärung des Petrus und Paulus aus, Petrus sei zu den Beschnittenen gesandt.³⁾ Nicht einzelne Juden werden einzelnen Griechen gegenübergestellt, sondern die alte Gemeinde, die durch die Beschneidung nach ihrer Würde als die Besitzerin der göttlichen Erwählung beschrieben ist, wird als das Arbeitsfeld beschrieben, auf das die Jünger nicht verzichten können. Auch der Grundsatz des Paulus, die Predigt stets zuerst an die Synagoge zu richten, entstand nicht aus der Erwägung, dass sich in dieser einzelne befinden werden, die für sein Wort empfänglich seien, sondern er hat die Gemeinde als Ganzes geehrt als die zuerst zum Christus berufene.

Innerhalb der Judenschaft wird die Mission nicht auf

¹⁾ Apostg. 2, 41. 4, 4. — ²⁾ Apostg. Kap. 4. 5, 17 f. Kap. 7; derselbe Gedanke bestimmt den Bericht über Paulus, Kap. 23 u. 26. — ³⁾ Gal. 2, 9.

besondere Gruppen im Volk beschränkt. Keiner von ihnen wird eine unvergebbare Schuld zugerechnet, keine als der Umkehr nicht bedürftig beurteilt, sondern der Universalismus, der Jesu eigne Arbeit kennzeichnet, von der Gemeinde fortgesetzt, so dass sie den Pharisäer und den Zöllner bei sich aufnahm und miteinander verband. Nach den Ergebnissen der Arbeit Jesu wäre es nicht auffallend, wenn sich die Gemeinde fest gegen den Pharisäismus verschlossen und ihn als dem Gericht verfallen von der Berufung zum Christus ausgeschlossen hätte. Allein ein derartiger Bruch des Universalismus in der Bezeugung der göttlichen Gnade blieb durchaus vermieden. Die Evangelien, besonders Matthäus, aber auch der von Lukas uns erhaltene Erzähler und Johannes, machen zwar sichtbar, wie sorgfältig sich die Gemeinde den Kampf Jesu gegen den Pharisäismus verdeutlicht hat; sie zeigen aber nicht weniger, dass die Gemeinde unter allen jüdischen Gruppen mit besonderer Dringlichkeit ihre Evangelisation an den Pharisäismus wendete, ohne eine andere Zumutung als, dass er lasse, was an ihm sündlich war. Der Grundsatz der Freiheit, die allen gewährt wird, falls sie nur im Glauben an den Christus handeln, wird auch dem Pharisäismus gegenüber nicht verletzt. Er erhielt in der Gemeinde Recht und Raum, sowie er sich dem Christus untergab. Er war daher für die apostolische Mission gleichzeitig das Feld ihrer grössten Erfolge und der Herd ihrer heftigsten Bestreitung.¹⁾ Derselbe Universalismus in der Darbietung des Evangeliums an die ganze unter dem Gesetz stehende Gemeinde tut sich darin kund, dass schon in der ersten Zeit die Trennung der Juden von den Samaritern durchbrochen wurde und beide Teile zu einer Kirche vereinigt worden sind.²⁾

Der Bussruf lässt sich nicht ohne Ende fortsetzen; denn er drängt zur Entscheidung, und das Verhalten Israels machte schliesslich gewiss, dass sich die Gemeinde als Ganzes für das Wort der Jünger verschliesse. Für Paulus stand dies, als er den Römerbrief schrieb, fest.³⁾ Die in Jerusalem lebenden Jünger haben die Hoffnung für die alte Gemeinde vielleicht noch etwas länger festgehalten, Jakobus vielleicht bis zu seinem Tod. Die Evangelien und ebenso die Apoka-

¹⁾ Einerseits Apostg. 15, 1. 21, 20; andererseits 7, 57. — ²⁾ Apostg. 8, 5—17. — ³⁾ Röm. 9—11. Lukas urteilt ebenso Apostg. 28, 25—28.

lypse zeigen aber, dass auch die Zwölf über Israel das Urteil fällten, der Christus sei ihm umsonst verkündigt worden und die Zeit Jerusalems sei nun vorbei.

7.

Die Arbeit der Gemeinde an den Völkern.

a) Die Voraussetzungen der Heidenmission.

Damit die Missionsarbeit unter den Griechen entstehen konnte, mussten zwei Voraussetzungen vorhanden sein, einmal bestimmte göttliche Weisungen, die für ihre Empfänger die Sicherheit der Offenbarung hatten und ihnen die Gewissheit gaben, dass sie dieses Werk im Gehorsam gegen Gottes Willen taten, sodann eine Gedankenreihe, die die Einführung der Heiden in Gottes Gnade als mit dem Evangelium vereinbar erwies. Ohne diesen zweiten Besitz hätte sich aus jenen Erlebnissen, die die Sendung zu den Heiden als den Willen des Christus offenbarten, ein unfreier Gehorsam ergeben, der die ihm widersprechenden Überzeugungen niederzwang und den Willen Gottes, ohne ihn zu verstehen, auszuführen versuchte. Dadurch hätte sich die Heidenmission vom übrigen christlichen Handeln zu ihrem Nachteil unterschieden, da dieses sonst auf Grund einer hellen Gewissheit geschah, die sich sein Recht zu verdeutlichen vermochte. Müsste sie eine solche entbehren, so wäre sie beständig durch einen inneren Mangel gehemmt geblieben. Andererseits hätte sie sich ohne die Erlebnisse, die in bestimmter Form den Trägern der christlichen Arbeit den Befehl zur Heidenmission erteilten, als eine menschliche Unternehmung dargestellt, die der göttlichen Regierung vorgreife. Schlüsse, mochten sie sich noch so einleuchtend aus festen Überzeugungen ableiten lassen, waren kein standhaltender Grund für das gute Gewissen derer, die die Völker zum Christus beriefen, da sie nicht als Philanthropen mit Berufung auf ihren guten Willen aus Erbarmen mit den Heiden ihr Werk taten, sondern im Namen Gottes als seine Boten sprachen, die die göttliche Gnade den Völkern zu bringen beauftragt seien. Zum Auftrag gehört aber mehr als ein Gedankengang, der die Notwendigkeit und Richtigkeit der Sache begriff. Die erste Frage blieb: war wirklich die Einführung der Völker in die Gemeinschaft des Christus Gottes Wille und des Christus eignes Werk?

Der Lukanische Bericht ist in dieser Beziehung höchst lehrreich. Durch die Erzählung vom Äthiopen hat Lukas auch darauf aufmerksam gemacht, dass die werbende Kraft des Judentums schon weithin gedrungen war und viele nach Jerusalem führte und dass die Weissagung der Schrift vielen das Bild des sterbenden Knechtes Gottes als ein Rätsel vorhielt, das ihre Aufmerksamkeit fesselte. Er macht aber nicht daraus das Wichtigste, worauf wir achten sollen; dieses bestand für die Christenheit in der deutlichen Leitung, die Philippus als den Boten Jesu zu diesem Äthiopen führt. Dass die Schrift und die Gemeinschaft mit der Synagoge viele für das Evangelium vorbereitet hat und dass sie auch schon für das Verständnis des Kreuzes die Anknüpfung bot, wäre für sich allein noch nicht die Rechtfertigung der Mission; diese gibt erst der positive göttliche Befehl.¹⁾

Die Aufgabe, die die christliche Theorie zu lösen hatte, damit die griechische Mission möglich sei, entstand nicht am Reichs- oder Christusgedanken, sondern am Gesetz. Die Berufung der Heiden in die Gemeinde wäre freilich unmöglich gewesen, wenn die Jünger im Christus nur den Vollender Israels und in seinem Königtum eine nur für Israel bestimmte Wohltat Gottes gesehen hätten. Nur dann wurde Jesus auch für die Völker zum Erwecker und Empfänger des Glaubens, wenn seine Sendung der Menschheit galt und ihn zur Herrschaft über alle erhob. Aber der Reichs- und Christusgedanke richtete den Blick aller auf die die Welt vollendende Gottestat. Niemand sprach hier von einer Antithese, von einer Wahl, so dass der Christus für Israel oder für die Welt gesendet wäre, sondern mit dem einen Ziel wird auch das andre bestätigt und seiner Vollendung entgegengeführt. Indem der Christus aus Israel die geheiligte und vollendete Gemeinde macht, offenbart er Gottes Herrlichkeit für die Welt, und indem er die Völker um sich sammelt, schafft er die Vollendung und Verherrlichung Israels. Man brauchte deshalb nicht einen neuen Christus, nicht eine veränderte Christologie, um auch die Völker zu ihm zu berufen. Wohl aber brauchte man eine klare Antwort auf die Frage, ob nicht das Gesetz ihre Berufung verbiete. Die Einrede, die am Gesetz entstand, hatte aber eine besondere

¹⁾ Dieser Gedankengang bestimmt die Apostelgeschichte ganz; vgl. Kap. 10 und 13, 1. 2. Man kann ihn nicht unapaulinisch heissen.

Stärke, weil sie sich auf die absolut gültigen Normen berief, deren Bruch als Sünde zu verwerfen ist. War es nicht Sünde, das Gesetz aufzuheben oder zu übertreten? Sünde ist aber ein unerträglicher, schlechthin abzulehnender Akt.

Wir haben daran, dass der Kampf um die Heidenmission zum Kampf um das Gesetz wird, wieder die Höhe vor Augen, auf die Jesus seine Jünger erhoben hat. Nach den sonstigen Analogien der Geschichte wäre zu erwarten, dass wir den nationalen Egoismus in lebhaften Äusserungen für das Vorrecht Israels streiten sähen. Nun kann freilich nur ein absolutes Auge abschätzen, ob nicht im Kampf für das Gesetz heimlich auch diese Antriebe mitwirkten. Wir haben aber in allen neutestamentlichen Dokumenten die Tatsache vor uns, dass die Frage nie so gestellt wird, was in Israels Interesse liege, wie man dem eignen Volk den Primat sichere und seine Ehre und Macht mehre, sondern nur so: was vor Gott recht sei und sein Gesetz verlange. Es wird auch in diesem Moment sichtbar, dass die Busse der Jünger nicht in Worten bestand, sondern sie ernsthaft Gott unterwarf, so dass die Liebe Gottes sie nicht nur vom persönlichen, sondern auch vom nationalen Egoismus frei machte und ihnen die Bereitschaft gab, Gott in allem zu gehorchen.

Bisher war der Heide durch das Gesetz von der Gemeinde und von Gott getrennt gewesen. Konnte diese Trennung aufgehoben werden, ohne dass damit das Gesetz für ihn in Geltung trat? Gab es eine andre Anomie als die, die Verlorenheit war, eine andre Bekehrung zum Christus als eine solche, die den Getauften dem Gesetz unterwarf? Und wenn es eine gesetzesfreie Gemeinde der glaubenden Heiden geben konnte: war für die Boten Jesu der Verkehr mit ihnen möglich? Ohne Übertretung des Gesetzes liess sich keine Heidenmission durchführen. Konnte sich ein jüdischer Mann ohne Sünde in die vollständige Gemeinschaft mit den Heiden begeben, ohne die er ihnen das Evangelium nicht bringen kann? Sollten so nicht zwei voneinander geschiedene Kirchen entstehen, so musste auch die unter dem Gesetz lebende Gemeinde von ihm so frei geworden sein, dass ihr der Verkehr mit den gesetzesfreien Christen nicht zur Sünde ward.

Die Lösung für die Frage fand sich in Jesu Kreuz und in der Busse, die sich aus ihm für die ganze Christenheit

ergab. Darin lag auch eine Abkehr vom Gesetz, ein negatives Urteil über den Wert des nach dem Gesetz vollbrachten Gottesdiensts. Dieser war nach dem Urteil der Christenheit nicht mehr Gerechtigkeit, nicht mehr Verdienst. Im Glauben an den Christus war allein das Heil für alle, auch für die, die mit völligem Gehorsam alle Ordnungen des Gesetzes bewahrten. So wenig damit eine Trennung von der Judenschaft und der Abbruch ihrer Sitte vollzogen war: es stand fest, dass der Anteil an Gott und seiner Gnade durch nichts zu gewinnen sei als durch den Anschluss an den Christus allein. So war der Mittelbegriff, der die Beziehung Gottes zum Menschen bestimmt, ein neuer geworden; diese Mittlerschaft übt jetzt Christus, nicht mehr das Gesetz. Je lebendiger diese Überzeugung wurde, um so leichter und sicherer vollzog sich der Übergang zur Heidenmission. Den Willen Jesu, nicht den Willen des Gesetzes zu tun, verleiht dem Menschen die Gerechtigkeit. Darin lag das Vermögen, den Willen Jesu auch dann zu tun, wenn er über das Gesetz hinaus zu einer Gestaltung der Gemeinde führte, die nur auf ihn begründet war.

Darum war aber auch das Bedürfnis stark, den Willen Jesu durch seine eigne Bezeugung zu erfahren, und diese erfolgte dadurch, dass den Aposteln Erlebnisse zuteil wurden, die ihnen für bestimmte Fälle den Befehl zur Heidenmission vermittelten. Es war für die ganze Gemeinde besonders wichtig, dass Petrus einen solchen erhalten hatte;¹⁾ aber auch Paulus besass das bestimmte Bewusstsein, zu den Heiden gesendet zu sein.²⁾ Auch die natürliche Verknüpfung der Ereignisse wurde dabei nicht missachtet; man weiss auch in dieser Frage in der Christenheit nichts von einem Postulat, dass die göttliche Leitung nur übernatürlich erfolgen müsse. Wenn die Verfolgung die Christen Jerusalems, die aus griechischen Ländern stammten, vertreibt und sie so in den griechischen Städten mit Griechen in Verkehr bringt, so hat man auch darin die göttliche Leitung mit Dankbarkeit und Gewissheit erkannt. Die Gemeinde wurde aber dadurch in ihr bestärkt, dass ihr die prophetischen Erlebnisse nicht fehlten, die diese Beurteilung der Ereignisse bestätigten und ihre Überschreitung des Gesetzes ausdrücklich unter Gottes Wohlgefallen stellten.

¹⁾ Apostg. 10. — ²⁾ Röm. 1, 5. 15, 18. Eph. 3, 1—8. Apostg. 22, 21.

Vom Hellenismus hatte sich Israel den Dünkel der Weisen, den Verdienstbegriff der Gerechten, den nationalen Fanatismus und den Anspruch an Gott, dass er Israel zur Weltherrschaft erhöhe, geben lassen. Daraus war Jesu Kreuz entstanden und damit war dieses Gemenge von Frömmigkeit und Unfrömmigkeit, von Verherrlichung des Menschen und Verherrlichung Gottes gerichtet. Jetzt war die Möglichkeit zu einer wirklich erfolgreichen Heidenpredigt geschaffen, die nun den Gott Israels den Griechen wirksam bezeugte. Durch die am Kreuz des Christus begründete Busse war der Kampf gegen die jüdische und die heidnische Sünde gleichmässig begonnen, so dass die Heidenpredigt nicht mehr bloss ein Gemenge von Griechischem und Jüdischem schuf, und mit dem Gericht Gottes über Griechen und Juden war gleichzeitig Gottes Gnade für alle offenbar geworden und durch das Kreuz des Christus ein Glaube ermöglicht, der ernsthaft das Leben beider auf Gottes Gnade gründete. So wurde Jesu Kreuz zur Epoche der Geschichte und auf das Eindringen des Hellenismus in die Judenschaft folgt nun das Eindringen der Kirche in den griechischen Bereich.

b) Das Ziel der Missionspredigt.

Das Evangelium blieb, auch als es den Griechen gegeben wurde, die Berufung zur Busse. Die ganze griechische Religionsübung wurde dadurch nicht nur abgelehnt, sondern als Sünde verworfen. Der Grieche trat zum Christus nur dadurch hinzu, dass er alles, was er bisher über Gott und Götter dachte, abtat und sich einem neuen, ihm bisher unbekannten Gott untergab. Die Wendung, zu der er angeleitet wurde, wurde aber nie nur als ein Fortschritt in der Erkenntnis betrachtet, die der früheren Unwissenheit ein Ende mache, sondern erhielt den Ernst der Reue. Der bisherige Zustand wird als Abirrung von Gott und als Gericht Gottes beurteilt, während sich jetzt in der Berufung zum Christus die versöhnende Gnade Gottes auch zum Heiden kehrt. Darum hat die Bekehrung des Heiden sofort auch einen bestimmten ethischen Sinn, da er damit alles verwirft, was er als sündlich erkennt, und im Anschluss an den Christus einen neuen Willen gewinnt.

Es lag aber in der Art der Heidenmission, dass überall in ihrem Gebiet, nicht nur bei Paulus, der Glaube bestimmt

als das Ziel der Verkündigung herausgehoben werden musste.¹⁾ Das war schon deshalb nötig, weil ihn der Grieche im Unterschied vom Juden bisher in seinem Verhältnis zur Gottheit noch nicht kannte. Er hatte häufig gar keine Überzeugung von Gott, sondern war ohne eignes Urteil und ohne eignen Willen nur durch die Sitte bestimmt oder verfiel im Blick auf die bunten, schwankenden Traditionen seiner Religion dem Zweifel. Es musste ihm gesagt werden, das Ziel der Verkündigung des Christus sei der Glaube; sie wolle ihm eine Überzeugung geben, die Gewissheit sei, und wo der Glaube sei, da sei die Gnade; durch ihn sei seine Einsetzung in die Gemeinschaft mit Gott geschehen.

Der Akt, durch den der Eintritt in die Gemeinde stattfand, blieb daher auf dem heidnischen Gebiet derselbe wie in Jerusalem: die Taufe auf den Namen des Christus, durch die die Reue ihre Vollendung durch die Vergebung und der Glaube seine Bestätigung durch die Zusage der Gemeinschaft des Christus und des heiligen Geists erhielt. Das machte aus der Christenheit, sei sie nach ihrer Herkunft jüdisch oder heidnisch, eine Einheit. Alle waren Bekehrte und zwar zum Glauben an den Christus Bekehrte, die im Glauben an Jesus dasjenige Erlebnis erkannten, das für Gottes Verhältnis zu ihnen entscheidend war.

Dass die Gemeinde den Gegensatz zwischen den Juden und den Griechen zu überwinden vermochte, das brachte dem Glauben an Jesu Herrschaft eine stark empfundene Bestätigung. Es trat mit ihr ein Vorgang, den die Hoffnung bisher der Endzeit überwiesen hatte, in die Gegenwart hinein. Die Trennung zwischen den beiden bisher schlechthin geschiedenen Religionen und Nationen brach der Christus ab und es entstand der »neue Mensch«, der weder Jude noch Grieche war, sondern vom Christus die Regel seines Lebens empfing. Dies war die Frucht des Glaubens und darum seine Bestärkung und Bestätigung.

c) Die besondere Art des griechischen Christentums.

Der Zusammenschluss der griechischen Gemeinden mit der palästinensischen Kirche hing davon ab, dass sie die vollständige Absage an den griechischen Kultus durchführten. Wenn bisher Kultur oder Philosophie an die Stelle der alten

¹⁾ Paulus, Johannes, Lukas, Petrus, Markus.

Religion getreten war, so wurden die religiösen Formen gewöhnlich festgehalten, da der griechische Kultus an den Glauben derer, die ihn vollzogen, gar keinen Anspruch stellte. Hätten sich die Christen auch noch gelegentlich am Opfer beteiligt, so hätte der religiöse Zustand der griechischen Städte hiezu zahlreiche Analogien dargeboten. Es wurde aber von Anfang an der Abbruch jeder Kultgemeinschaft mit dem Griechentum durchgesetzt. Der Beschluss in Jerusalem über die von der Heidenkirche zu beobachtende Haltung stellt fest, dass, wer den Göttern Geopfertes isst, sich von der Christenheit getrennt hat.¹⁾ Für die folgende Generation besitzt der Grundsatz, dass das Christentum die griechische Religionsübung beende, die Festigkeit eines unerschütterlichen Axioms, obwohl an ihm der schwere Kampf gegen den römischen Staat mit dem Martyrium hing.

Zum totalen Abschluss der Christenheit gegen die heidnischen Religionen hat das Abendmahl kräftig beigetragen. Es ist nicht Zufall, dass Paulus den Korinthern an ihm die Unmöglichkeit zeigt, sich ausserdem noch an einem anderen Opfer zu beteiligen.²⁾ Diese Wirkung ging vom Abendmahl nicht nur deshalb aus, weil es der Kirche einen Kultakt verschaffte, der mit dem Opfer der anderen Kulte vergleichbar war, und ihr ein Merkmal gewährte, das sie von diesen schied und in ihrem eigenen Kreise fest verband. Vielmehr war die Handlung auch durch ihren inneren Gehalt geeignet, der Gemeinde die geschlossene Selbständigkeit zu verschaffen, weil sie die Gemeinschaft des Christus mit den Glaubenden als eine totale beschreibt, so dass sie neben sich nicht noch für eine andere Liebe Raum lässt. Wer den Leib des Christus ass und sein Blut trank, der gehörte dem Christus allein. Darum wird es zur unerschütterlichen Regel, dass der, der am Tisch Jesu teilhabe, allen anderen Kulte absage, wie der, der sich noch an solchen beteiligt, zum Tisch Jesu keinen Zutritt hat.

Die Griechen erhielten daher durch ihren Eintritt in die Gemeinde eine völlig neue religiöse Sitte; hier war sie in allen ihren Teilen bewusst und ausschliesslich christlich. Die Gefahr der sektenhaften Verkümmern, die die Einigung der Glaubenden in einen festen Verband begleitet, wird auch

¹⁾ Apostg. 15, 28. 29. Apok. 2, 14. 20. 1 Kor. Kap. 10. — ²⁾ 1 Kor. 10, 14—22.

hier mit denselben Mitteln niedergerungen, durch die sich die jüdische Christenheit vor ihr gerettet hat. Das universale Ziel der göttlichen Gnade wird im Verkehr mit allen festgehalten, das Gebet für alle Menschen Gott dargebracht und der natürliche Verkehr mit den Heiden nicht abgebrochen. Während in der Gemeinde der Verkehr vollständig unter den sittlichen Normen steht, kommen sie im Verkehr mit denen, die draussen sind, nicht zur Anwendung; ihre Sünde muss mit Geduld getragen und übersehen werden. Der christliche Gatte bleibt in der Ehe mit dem Heiden, der christliche Sklave im Gesinde des Heiden. Für den Verkehr mit dem Staat und der Stadt gilt die Regel, dass die Christenheit zu jedem guten Werk bereit ist.¹⁾

Im ethischen Bereich hat die Christenheit den entscheidenden Nachdruck auf die Reinigung der geschlechtlichen Moral gelegt. Der Verkehr mit der Dirne bedeutet die Trennung von der Christenheit.²⁾ Die Durchführung der Keuschheitsregel erforderte einen harten Kampf gegen die orientalischen und griechischen Gewöhnungen, der sich auch in der gnostischen Bewegung zeigt, die das Problem bald durch Aszese, bald durch die Beseitigung der sittlichen Regeln zu lösen sucht. Die Gemeinde hat dabei in der Bildung der Sitte ein hohes Mass von Weisheit bewährt. Von der pharisäischen Übertreibung in der Beurteilung der heidnischen Ehe, die bei den Heiden keine wirkliche Ehe anerkennt, bleibt sie frei. Auch die Ehe der Griechen wird als Ehe geehrt und auf die göttliche Schöpferordnung zurückgeführt, die durch die menschliche Sünde nicht zerstört werden kann. Mit derselben Vorsicht wird in der Sklavenfrage das bestehende Recht nicht durchbrochen, dagegen im persönlichen Verkehr die Gleichstellung des Sklaven mit dem Herrn erreicht.

Die neuen sittlichen Aufgaben waren auch von Wandlungen im Glaubensstand begleitet. Die Hellenisierung des Christentums beginnt mit den Anfängen der griechischen Mission und es wäre töricht, sie ein Unglück zu heissen,

¹⁾ 1 Tim. 2, 1—7. 1 Kor. 5, 9. 10. Tit. 3, 1. — ²⁾ Apostg. 15, 29. Apok. 2, 14. 20. Der dritte Punkt im Beschluss der Apostel, das Verbot des Genusses von Blut, war vor allem durch das wichtig, was er freigab, mehr als durch das, was er verbot. Andere Speiseregeln gab es nun für die Christenheit nicht.

das dem Christentum zugestossen sei. Die Apostel beriefen die Griechen als Griechen zu Gott wie die Juden als Juden und richteten an den Griechen die Sünde, nicht das Griechische, wie sie auch an den Juden die Sünde verdamnten, nicht das Jüdische.

Auf dem griechischen Boden war ein starkes Hervortreten der Lehre unvermeidlich, schon deshalb, weil hier viel mehr gelernt und gelehrt werden musste als da, wo Jesus zu Mose und den Propheten als der höchste Bote Gottes hinzutrat. Den alttestamentlichen Kanon, den der Jude mitbrachte, lernte der Grieche erst kennen und der ganze Begriffskreis, aus dem das Evangelium bestand, Herrschaft Gottes, Christus, heiliger Geist, der für den Juden schon einen reichen Inhalt besass und nur durch die Kenntnis Jesu berichtet und befestigt werden musste, verlangte von den Griechen eine weit grössere Denkarbeit. Alle christlichen Begriffe mussten hier von ihrem Grund aus neu gebildet und mit dem gegebenen Gedankenkreis vermittelt werden und das erstreckte sich bis auf die einfachsten Gewissensurteile. Die Briefe zeigen, wie erfolgreich diese Arbeit getan wurde, da sie den Gemeinden eine Höhe der Erkenntnis bezeugen, die die der folgenden Generationen weit überragt. Zu diesem Ergebnis half mit, dass die Gemeinden in der ersten Zeit überall noch einen jüdischen Bestandteil hatten, der für die Lehre und die Sitte einen festen Kern abgab. Im Bestand des Kanons kommt dies dadurch zur Erscheinung, dass Lukas der einzige geborene Grieche unter den neutestamentlichen Schriftstellern ist, und dieselbe Tatsache macht sich auch darin sichtbar, dass nicht nur die pharisäische, sondern auch die gnostische Weiterbildung des Christentums zunächst von christlichen Juden unternommen wird. Weiter war für die Lehrarbeit der Gemeinde die Innigkeit und Vollständigkeit ihrer Gemeinschaft von grosser Bedeutung. Der Unterricht wurde nicht bloss spärlich erteilt und gesucht, sondern die Gemeinschaft der Brüder miteinander machte den Austausch offen und vollständig. Das ergab die Möglichkeit, den Besitz der Gemeinde rasch und erfolgreich allen zu verschaffen, ihn sicher zu erhalten und leicht zu vermehren. In den griechischen Städten war die Pflege der Lehrarbeit besonders nötig, weil in ihrer Bevölkerung das Verlangen zu verstehen, die Gewöhnung zu zweifeln und

das Bemühen, einen grossen, als System sich darstellenden Gedankengang zu erwerben, weiter verbreitet waren als sonst. Dazu war hier erst noch eine rationalistische Tendenz mächtig, die mit den eben vorhandenen wenigen Gedanken alles beurteilt und alles erklärt. In diesen Gemeinden liess sich der Glaube weder begründen noch vor Störungen schützen ohne die Fähigkeit, dem Erkennen Stoff und Hilfe zu verschaffen. Die Bedeutung der Theologie im Kreis der kirchlichen Funktionen steigt.

Vieles in der urchristlichen Predigt blieb dem griechischen Denken fremd. Während die Formel »der gesalbte König« dem Juden sofort ein Gut erkennbar machte, an dessen Wert er nicht zweifelte, da er ja seinen ganzen religiösen Besitz durch sein Volkstum bekam und nur mit seiner Vollendung auch für sich selbst Gottes höchste Gabe erwartete, blieb dem Griechen der messianische Gedanke leer. Schon Paulus und noch deutlicher Johannes zeigen, auf welchem Wege der fundamentale Satz der christlichen Botschaft für den Griechen Bedeutung gewann. Wenn er in Jesus den Sohn Gottes sah, dann gewann Jesus auch für ihn Bedeutung, dann bekam der Messianismus Jesu auch für ihn die Wichtigkeit einer die Weltgeschichte wendenden Gottestat. Was dagegen zur nationalen Art Jesu gehörte, seine Sorge und Arbeit für Israel, das bedurfte für den Griechen eine Erklärung und blieb für ihn auch mit einer solchen immer nur halb verständlich. Auch der starke Einfluss, den die Erläuterung des Werks Jesu durch das Priestertum im Hebräerbrief auf die griechische Kirche gewonnen hat, hängt mit der Schwierigkeit zusammen, die den Griechen der Christusgedanke bereitet hat.

Während sodann im jüdischen Bereich die Hoffnung auf den Schluss der Weltgeschichte gerichtet war und nach der Vollendung der von Gott berufenen Gemeinde verlangte, musste es die griechische Kirche erst mühsam lernen, die Geschichte der Menschheit als eine Einheit zu betrachten und für sie ein Ziel zu suchen. Dagegen hatte sie für die dem einzelnen gegebene Verheissung, für die Zusage der Unsterblichkeit Sinn. Wenn sich aber die Hoffnung der Gemeinde verändert, so wandelt sich ihre ganze Frömmigkeit.

Ferner lockerte sich die Vollständigkeit der Gemeinschaft, die das Bekenntnis zum Christus in der ersten Zeit

zwischen den Glaubenden hergestellt hatte, im griechischen Bereich. Schon in den Paulinischen Gemeinden werteten die Träger der gnostischen Frömmigkeit ihre individuellen Ziele höher als die Arbeit für die Gemeinschaft und sie waren darin durch die starken Traditionen der griechischen Ethik gestützt. Als das Vorbild, wie dennoch eine Gemeinde hergestellt werden könne, bot sich nun den Griechen immer die griechische Stadtgemeinde an. Dann bekam sie aber ihren Grund statt im Glauben und in der Liebe ihrer Glieder in der Amtsgewalt ihrer Führer und im Recht, das von aussen her die Lehre und den Kultus aller ordnete.

Endlich und vor allem war im jüdischen Bereich der Gedanke an den Person seienden Gott die fundamentale Überzeugung, die das Bewusstsein aller beherrschte. Dagegen entstand aus der griechischen Tradition und Wissenschaft die Neigung, den Inhalt des Wortes Jesu durch natürliche Analogien zu erklären, Gott als Substanz, den Geist Gottes als Kraft, die Bekehrung des Menschen zu Gott als einen natürlichen Prozess zu denken. Dadurch wurde die Theologie, die die Kenntnis dieser Vorgänge verschafft, zum Mittel der Erlösung und die Kirche wurde zur Heilanstalt, die der Menschheit die erlösenden Lehren und Kräfte gewährt, als deren Träger sich dann vor allem das Sakrament darstellt.

So kamen mit der Einwurzelung der Gemeinde in die griechischen Völker neue Aufgaben an sie heran und die Tatsache hat ihre deutliche und reichliche Begründung, dass die Arbeit der nächsten Generation sich nicht als eine gerade Linie an das Werk der ersten Zeit anschliesst, sondern mit einer deutlichen Wendung in andere Bahnen übergeht. Aus der Spannung, die zwischen der ursprünglichen Verkündigung der Herrschaft Jesu und dem hellenisierten Christentum besteht, ergab sich bis hinab zur Gegenwart sowohl eine Schwächung der Kirche als gleichzeitig auch ein nie ruhender Antrieb, der zu neuen Bildungen vorwärts drängt.



Sachregister.

A.

Abrahams Kinder bei Paulus 249.
 Adam:
 sein Fall bei Paulus 221.
 mit Christus verglichen 300. 307.
 Affekt, starker, in der Quelle des Lukas 420.
 Ägyptische Spruchsammlungen 22.
 Alexandrinismus:
 Einfluss auf den Hebräerbrief 453.
 kein Einfluss auf Jakobus 56.
 Allgegenwart Jesu:
 abgeleitet aus Gottes Allgegenwart 301. 463.
 offenbart durch den Geist 507.
 bei Johannes 94.
 bei Paulus 316—318.
 Amt:
 als Dienst verstanden 548.
 die Gründe für seine Herstellung 548 bis 550.
 ohne Besoldung 551.
 seine Darstellung in den Pastoralbriefen 394—400.
 Anthropomorphismus in der Apokalypse 136.
 Antichrist:
 von der Gemeinde erwartet 546.
 bei Paulus 334; im Johanneischen Brief 133; in der Apokalypse 78. 86.
 Apokalyptik, synagogale:

Einfluss auf die christliche Prophetie 81;
 auf Judas 75; auf den zweiten Petrusbrief 461.

Apostel:

Art ihrer Autorität 487.
 ihre Heiligkeit 488.
 ihre Rechtsprechung 536.
 ohne Nachfolger 209. 489.
 ihr Amt nach dem ersten Petrusbrief 184.
 ihr Amt nach dem zweiten Petrusbrief 457.

Apostolat, das doppelte 376; seine Darstellung durch Lukas 425.

Archonten, himmlische: in der Synagoge 119.
 fehlen bei Johannes 138.

das Urteil des Paulus über sie 386—389.

Aszese:

ihre Bedeutung für die Gemeinde 555 bis 557.
 ihr Verhältnis zur Eschatologie 556.
 bei Paulus 344.
 das Urteil des Kolosserbriefs über sie 393.

das Urteil der Pastoralbriefe 403.

Auferstehung:

der durch sie herbeigeführte Zustand 331.

die doppelte bei Johannes 145; bei Paulus 328.

Jesu bei Johannes 108.
 warum der Hebräerbrief sie zurückstellt 447. 450.

B.

Bekehrung:

bestimmt bleibend die Frömmigkeit 168.
 die des Matthäus 29, des Jakobus 67, des Johannes 168. 180, des Paulus 365-371.

Berufung:

bei Judas 74.
 hat bei Paulus die vollkommene Gnade in sich 291—293.
 bewirkt die Bekehrung des Paulus 369.

Briefsammlung, Paulinische:

ihre Entstehung 458. 483.
 von Lukas nicht benutzt 425.

Busse:

mit der Taufe verbunden 491—494.
 bei Matthäus 25—28.
 von Johannes durch den Glauben begründet 103. 117. 132. 153.

Berufung zu ihr durch die Weissagung 151.
 von Paulus mit dem Glauben geeint 295. 339—341.

C.

Cherubim:

bei Johannes 166.
 im Hebräerbrief 453.

Chiliasmus:

bei Johannes 146. 151.
 bei Paulus 328.

Christologie:

das sie bestimmende Motiv 473.
 wird nicht zur Theorie über die Natur Jesu 476.
 ihre Begründung durch den Geist bei Matthäus 33, bei Petrus 187.
 ihre Begründung durch das ewige Wort bei Johannes 112—114. 157.
 der Christus das Bild Gottes bei Paulus 297—302.
 wird für den Hebräerbrief z. Thema 440.
 bleibt den Griechen schwer verständlich 574.
 die des christlichen Pharisäismus 373.

D.

Dank heiligt alles Natürliche 471.
 Demut Jesu:
 bei Matthäus 31.
 bei Johannes 106.
 Diakonat 548. 551.
 Dichtung, urchristl. 532.
 Dienst:
 Zweck des Apostolats nach Paulus 199, nach den Pastoralbriefen 394, nach Lukas 425.
 Zweck des Amts nach Paulus 351.
 begründet durch die Gegenwart des Geists 508.
 Dreieinigkeit:
 bei Matthäus 34.
 bei Johannes 125.
 bei Petrus 186. 191. 193.
 Dualismus:
 verhindert durch den Schöpfungsgedanken 470.
 der Johanneische 114 bis 120. 138—141.
 der Paulinische 227 bis 230.

E.

Ehe:
 in der Christenheit erhalten 467.
 in der griechischen Kirche gereinigt 572.
 die Normen des Petrus 197.
 die Normen des Paulus 352.
 das Urteil der Pastoralbriefe 402.
 Engel:
 in der Apokalypse 137.
 bei Paulus 388.
 Enthusiasmus, von der Christenheit abgelehrt 510—515.
 Episkopat 548.
 Erkenntnis:
 unterschieden vom Glauben 526, bei Johannes 104, bei Paulus 406.
 ihre Schätzung 527, bei Paulus 209, bei Petrus 185, bei Johannes 104, im zweiten Petrusbrief 459.
 ihre Beschränkung 528—530, bei Paulus 211, bei Petrus 194.
 die unbeschränkte Verheissung für sie bei Johannes 95, bei Paulus 216.
 ihre Begründung durch die göttliche Gabe 213—215.
 ihr Anteil an der Bildung d. Gemeinde 533.
 ihre verstärkte Pflege bei d. Griechen 573.
 Erlaubtes, bei Paulus 343.
 Eschatologie:
 bestimmt die Gegenwart 346. 479.
 gestaltet die Abendmahlsfeier 504.
 ihre ethischen Erträge 546.
 erhält sich nicht bei den Griechen 574.

Evangelien:

ihre Formation 16-19.
 Einfluss der religiösen Lage auf sie 167.
 Evangelium, das des Paulus 203—206.
 Ewigkeit Jesu:
 bei Johannes 109. 144.
 bei Paulus 297.
 in den Pastoralbriefen 404.
 im Hebräerbrief 441.
 angedeutet in der Quelle d. Lukas 421.
 tritt bei Petrus zurück 187.

F.**Fleisch:**

sein Streit gegen den Geist bei Paulus 222—226.
 das Urteil des Kolosserbriefs 390. 393.
 und Geist in Jesus 306.
 Frau, die von Paulus ihr gegebene Stellung 309. 354.

Freiheit:

das Merkmal der Gemeinde 537—540.
 im Verhältnis zum Amt 550.
 im Verhältnis zum Gesetz bei Paulus 277—280.
 auf die Gebundenheit an Gott gegründet 281.
 ihre Vollständigkeit 281.
 in den Thessalonicherbriefen 384.
 bei Jakobus 46.
 Freude, das Merkmal der Gemeinde 542. 544.
 Friede Gottes mit uns 284.
 Furcht Gottes:
 im Hebräerbrief 448.
 bei Matthäus 171.
 bei Johannes 171.

G.

Gebet:
 gehört zum Amt der Apostel 206. 485.

an Jesus 474.
mit der Zunge 217.
515. 517.
Geburt aus Gott:
bei Jakobus 29, bei
Johannes 94, bei
Petrus 182.
Jesu bei Matthäus 30,
bei Paulus 306.
Gehenna fehlt in der
Apokalypse 89.
Gehorsam:
Jesu in seinem irdi-
schen Werk 310.
bei seiner neuen
Offenbarung 327.
gegen Jesus Motiv für
die Formation der
Evangelien 17.
Gerechtigkeit:
Gottes bei Paulus 258.
290.
unterschieden vom
Zorn 258.
geeint mit der Gnade
260.
des Glaubens 265-269.
bei Jakobus mit der
Liebe geeint 47.
Geschichte, Gottes Of-
fenbarungsmittel bei
Lukas 431.
Gesetz:
Schwierigkeit der Lö-
sung von ihm 378.
hindert die Heiden-
mission 566—568.
bei Jakobus 42. 46.
fehlt in der Apoka-
lypse 87—89.
die pharisäische Be-
trachtung dessel-
ben 365.
Streit des Judentums
gegen das G. 236—240.
Streit des Menschen
gegen das G. 232
bis 234.
Befreiung von ihm
277—280.
das Urteil der Ge-
fangenschaftsbrie-
fe 391.
das Urteil der Pasto-
ralbriefe 405.
seine Darstellung im
Hebräerbrief 439.

Gewissen:
bei Petrus 189. 195.
bei Paulus 225. 253.
im Hebräerbrief 444.
Glaube:
das Merkmal der
christlichen Fröm-
migkeit 480.
einzig auf Jesus ge-
richtet 486.
sein Verhältnis zur
Christologie 530 ff.
durch die Missions-
predigt besonders
ausgezeichnet 570.
*bei Matthäus 28.
bei Jakobus 47—49.
bei Judas 71.
bei Johannes im Evan-
gelium 98—105, im
Brief 128—132, in
der Apokalypse 148
bis 150.
bei Markus 411.
in der Quelle des
Lukas 421.
im Hebräerbrief 440.
448.
bewirkt bei Paulus
die Rechtfertigung
265—269.
ist eine Wirkung Got-
tes 335—338.
ist individuell be-
stimmt 338.
ergibt einen Gegen-
satz gegen das
Werk 368.
in den Thessaloni-
cherbriefen 383.
in den Gefangen-
schaftsbriefen 385.
in den Pastoralbriefen
405.
wird vom christlichen
Pharisäismus be-
stritten 368.
von der Gnosis nicht
erreicht 381. 405.
Gnosis:
von der Christenheit
verworfen 460. 475.
tritt in den Paulini-
schen Gemeinden
auf 379—381.
von Paulus bekämpft
389. 401—406.

von Judas bekämpft
68—73.
von Johannes be-
kämpft 157—161,
in den Briefen 92,
in der Apokalypse
79.
Einwirkung auf den
Hebräerbrief 436.
454.
Griechisches Christen-
tum:
seine neuen Aufgaben
572—575.
das Verhältnis des
Matthäus zu ihm
35—38, des Markus
412.
und jüdisches Chris-
tentum in derselben
Gemeinde 355.
Gütergemeinschaft in
Jerusalem 466.

H.

Haggada beseitigt 521,
auch von Paulus 366.
Halacha beseitigt 519.
Häresis:
nennt nicht das Zie-
der Christenheit
558—560.
unterschieden von der
Kirche bei Luka
428.
Heidenmission:
ihre Begründung 565.
vom christlichen Pha-
risäismus bekämpft
372. 374.
Aufgabe des Paulus
207.
seine Ausrüstung da-
zu 250.
Heidentum:
Urteil des Johannes
darüber 77.
Urteil des Paulus 251.
sein Verhältnis zur
Kirche bei Lukas
429.
Heiligkeit:
Gottes bei Paulus 290.
der Christenheit 74.
Held:
nicht das Ziel der
Apostel 486.

von Paulus von sich
abgewehrt 200.
von Lukas nicht auf
Paulus angewendet
424.
Herrschaft Gottes:
ihre Verkündigung 491.
bei Jakobus 40.
bei Johannes 153.
Himmel:
bei Johannes 138.
im Hebräerbrieft 452.
I.
Idealmensch, keine Vor-
stellung des Paulus
307.
Jerusalem in der Apo-
kalypse 89. 90.
Inspiration:
der Schrift 519.
des Apostels 218.
Intellektualismus:
von Paulus vermieden
254. 384.
Lukas fremd 424.
Israel:
die Gemeinschaft der
Christenheit mit
ihm 558—565.
die Gemeinschaft des
Jakobus mit ihm
52—55.
der Bericht des Lukas
über das Verhältnis
des Paulus zu ihm
427. 428.
die Verheissung des
Paulus 334.
das Urteil des Mat-
thäus 23—25, des
Johannes 142. 161,
des Petrus 191.
der Standpunkt des
Hebräerbrieft 436
bis 438.
Judaismus:
nicht das Merkmal
der Kirche von Je-
rusalem 375.
nicht bei Matthäus
36—38.
nicht bei Jakobus 54.
nicht in der Apoka-
lypse 87—92.
Jüdische Tradition:
ihr Einfluss auf die

Bildung der Evan-
gelien 18. 20.
auf Jakobus 56—58.
auf Johannes 165.
auf Petrus 195.

K.

Kanon:
alttestamentlicher
518.
sein Umfang 520.
sein Text 520.
im Hebräerbrieft 451.
neutestamentlicher,
seine Zweiteilung
21. 483.
im zweiten Petrus-
brieft 457.
Katechumenat fehlt 499.
Kenose Jesu nach Pau-
lus 302—305.
Kindertaufe 468.
Kirchenrecht fehlt 395.
Kontrast:
Darstellungsmittel
der Evangelien 19.
auch von Johannes
benützt 169.
Kreuzeslehre:
stellt die göttliche
Gnade dar 478. 503.
die Petrinische 187.
die Johanneische 120
bis 123. 145. 146.
ihr Unterschied von
der des Matthäus
170.
ihr Unterschied von
der des Paulus 175.
die Paulinische, ihr
Zusammenhang mit
Jesus 362.
ihre Verbindung mit
der Rechtferti-
gungslehre 260 bis
264.
ihre universale Fas-
sung in den Gef-
fangenschaftsbrie-
fen 387.
der Unterschied zwi-
schen Paulus und
dem Hebräerbrieft
446.
vom christlichen
Pharisäismus be-
kämpft 374.

Kultus:

christlicher, in der
Liebe Gottes be-
gründet 541. 361.
190.
jüdischer, Anteil der
Kirche an ihm 561.
griechischer, gänzlich
beseitigt 251. 570.

L.**Leben:**

die Gabe des Christus
bei Jakobus 40. 51,
bei Johannes 118.
145. 154. 160, bei
Paulus 287.

Leib:

der fleischliche 222.
der geistliche 332.
Bild der Gemeinde
309. 350.

Leiden:

entsteht aus der Ge-
meinschaft mit
Christus 465.
Beruf der Gemeinde
44. 79. 98. 183.

Liebe:

der Wille der Ge-
meinde 66. 350.
gibt ihr die Freiheit
537—540.
ihre beiden Ziele 63.
133.
wie sie entstand 540
bis 542.
Fundament der Pau-
linischen Ethik 393.
bei Matthäus 27.
bei Jakobus 43.
bei Johannes 95. 150.
geeint mit dem Glau-
ben bei Paulus 402,
beim Gewährsmann
des Lukas 421.

Liebesgebot Jesu:

von Paulus bewahrt
360.
in der Quelle des Lu-
kas 419.

M.**Magie:**

von Lukas bekämpft
428.
nicht mit der Taufe
verbunden 189. 496.

nicht mit dem Kultus verbunden 541.
 Mahl, gemeinsames 75. 500.
 Martyrium:
 das Urteil der Gemeinde 557.
 bei Johannes 79, bei Lukas 430, in den Pastoralbriefen 403 des Petrus 457.
 Mechiltha:
 zu Exod. 14, 31: 65.
 zu Exod. 15, 1: 89.
 Melchisedekiten 437.
 Mystik:
 durch den Schöpfungsgedanken verhindert 470.
 Paulinische, tritt zurück in den Pastoralbriefen 405.
 nicht bei Lukas 434.
 nicht im Hebräerbrief 449. 456.
 Mythus:
 ohne Einfluss auf die Christologie 474 bis 476. 532.
 der babylonische 81.

N.

Nachahmung des Paulus, Lukas fremd 435.
 Name Jesu, mit der Taufe verbunden 492.
 Natur:
 geheiligt durch den Schöpfungsgedanken 471.
 freier Verkehr mit ihr 282.
 erschüttert die Hoffnung 460.
 Neros Wiederkunft 87.

O.

Ordination:
 des Timotheus 397.
 der Beamten 548.

P.

Papias 22.
 Persönlichkeit Gottes:
 bestimmt die Frömmigkeit 575.
 Grundgedanke des Johannes 135. 157.

Pfingstwunder 506.

Pharisäismus:

zur Umkehr beruf. 564.
 der christliche, überwunden 371—373.
 der des Paulus 217.
 226. 238. 242—244.
 251. 365—368.

Philo:

Gegensatz des Johannes gegen ihn 162 bis 165.
 Gegensatz des Paulus gegen ihn 227—232.
 Einfluss auf den Hebräerbrief 453.

Philosophie:

das Urteil des Paulus 215. 254.
 das Urteil des Lukas 429.

Polytheismus, christlicher, bleibt ausgeschlossen 40. 112. 473.

Priestertum:

Jesu Amt im Hebräerbrief 442—445.
 warum nicht bei Paulus 311.

Prophezie:

in der Christenheit 78. 516.
 ihr Verhältnis zum Episkopat 552—554.
 ihr Verhältnis zum Lehramt 554.
 dem Urteil der Gemeinde unterworfen 553.
 die falsche 553.

Psychologie, religiöse:
 bei Jakobus 45.
 bei Petrus 195.

R.

Rabbinat, das Verhältnis des Paulus zu ihm 215. 217. 239.

Recht, göttliches:

bei Judas 70, in der Apokalypse 80. 141, bei Petrus 183, in der Gemeinde 481.

Rechtfertigungslehre:

die des Jakobus 62—65.
 die Paulinische 256 bis 277.

ihr Verhältnis zur Versöhnung 285.

ihr Verhältnis zur Heiligung 288.

ihr Zusammenhang mit der Bekehrung des Paulus 368.

ihre Darstellung bei Lukas 425.

Reichtum:

der Kampf des Jakobus gegen ihn 44. 49—51.

in der Quelle des Lukas 416—418.

das Urteil der Pastoralbriefe 403.

Religion:]

ergibt das Verhältnis der Gemeinde zu den Aposteln 405, zu Paulus 202, des Lukas zu Paulus 423, der Gemeinde zum Episkopat 550.

S.

Sakrament:

die Taufe ist ein solches 495.

Verzicht auf die alttestamentlichen S. 497.

Bildung des Begriffs Sakrament 505.

bei Johannes 101. 129.
 in den Pastoralbriefen 396.

Satan:

bei Jakobus 41, in der Apokalypse 86, im Johannesev. 118 bis 120, bei Paulus 235.

Schöpfung:

wesentliches Merkmal des Gottesgedankens 463.

Jesu Anteil an ihr 463. 476.

bei Johannes 109, bei Paulus 298. 386.

Schrift:

bei Matthäus 32, bei Jakobus 42, bei Johannes 166, bei Markus 412.

ihre Bedeutung für den Hebräerbrief 437—452.
ihre Auslegung 522 bis 525.
und Gesetz bei Paulus 244.
Seligkeitsgedanke, der christliche 543.
Sorglosigkeit der Gemeinde 464.
Sprache:
der Christenheit 515.
der Pastoralbriefe 407.
Staat:
jüdischer, das Verhältnis der Christenheit zu ihm 468.
römischer, seine Beurteilung durch die Gemeinde 469,
durch Lukas 430.
die Normen des Paulus 353, des Petrus 197.
Stellvertretung Jesu, ihre Paulinische Fassung 312.
Sünde:
bei Jakobus 45—47.
im Johanneischen Brief 94.
Erbsünde bei Paulus 221.
die Schranken der Paulinischen Theologie 211.
ihr Vorkommen in der Christenheit 535.
Urteil des Paulus darüber 351.
Urteil des Johannes darüber 94.

T.

Taufe bei Petrus 189.
Tempel, seine Messung in der Apokal. 91.
Tod:
Folge der Sünde 45. 118. 220.
zweiter 145.
Zustand nach ihm 545. 145. 333.

Tugend:
warum sie bei Johannes fehlt 156,
ebenso bei Paulus 253. 407. 256.
ihre Bedeutung bei Petrus 195.
im zweiten Petrusbrief 459.

V.

Verdienst:
nicht mit der Aszese verbunden 555.
nicht auf das Kreuz Jesu angewendet 310.
bei Jakobus beseitigt 57.
fehlt bei Johannes 131.
Vergebung:
durch Jesu Tod 478.
durch die Taufe 494.
ihr Verhältnis zur Rechtfertigung 262.
beim Gewährsmann des Lukas 414.

Volksreligion:
von Matthäus nicht bestritten 25.
im Hebräerbrief vorausgesetzt 454.

Vollkommenheit:
bei Jakobus 51.
im Hebräerbrief 439.
Vorsehung, der Glaube an sie 464.

W.

Wahrheit:
bei Jakobus 42, bei Johannes 96. 124. 149, bei Paulus 219f.
Bedingung des Glaubens 531.

Welt:
bei Jakobus 55, bei Johannes 114—118. 154, bei Paulus 221.
die Voraussetzung zur Bildung des Weltbegriffs 464.

Werke:
die guten bei den Griechen 252.

die des Gesetzes 238.
die d. Christenheit 345.
das Gericht über sie 346. 347.

in den Pastoralbriefen 402.

ihr Gegensatz gegen den Glauben bei Paulus 268. 368.

kein Gegensatz bei Johannes 147.

kein Gegensatz im Hebräerbrief 448.

Wettkampf:

bei Jakobus 51, bei Judas 75, bei Paulus 255, nicht bei Johannes 156.

Wiederkunft Jesu:

von der Gemeinde erwartet 544. 545.

bei Paulus 364.

im Hebräerbrief 439.

im zweiten Petrusbrief 460—462.

Wort, das ewige:

bei Johannes 111 bis 114, im ersten Johannesbrief 131, in der Apok. 144.

im Hebräerbrief 455.
seine Vorgeschichte 156. 164. 165.

Wunder:

Jesu bei Johannes 101.
des Paulus 206.

in der Darstellung des Lukas 424.

Z.

Zeugnis:

Jesu Amt bei Johannes 145.

die Aufgabe der Apostel 485.

bei Petrus 193.

im zweiten Petrusbrief 457.

Zwang:

haftet nicht am Apostolat 486.

nicht das Fundament der Gemeinde 538.

empfahl sich den Griechen 575.

Nachweis der erläuterten Stellen.

Matthäus.			1, 21. 22 . . . 408. 409			9, 24 434		
1	30		38. 39	408		10, 18	420	
5	522		2, 2—5	411		30—37	415	
18	33		2	408		38—42	421	
2	31		27	411		11, 27. 28	421	
15	32		3, 4	411		37—52	416	
17	32		13—15	409		12, 13—21	415. 417	
23	32		4, 1—34	409		13, 6—9	414	
3, 16	33		1—20	408		14, 12—14	417	
4, 14	32		11. 12	412		15—24	416	
5, 13	26		26—29	411		26	419	
17—19 24. 25. 36. 37			33	408		15	414	
17	520		5, 30—36	411		7	420	
18	519		6, 7—11	409		10	420	
7, 12	520		52	411		16, 1—9	415. 417	
15—20	553		7, 1—16	410		19—31	415. 417	
21	26		18. 19	411		29	418	
8, 17	32		24—30	411		17, 5—10	421	
9, 13	26		8, 17	411		7—10	419	
10, 5. 6	25. 37		35	408		20. 21	416	
19. 20	26		38	408		18, 9—14	414	
32. 33	26		9, 4	412		29. 30	434	
11, 25—30	31		13	412		19, 1—10	414	
12, 1—13	37		20—24	411		8	417	
17	32		10, 2	411		41—44	416	
28	26. 33		12, 38—40	409		21, 20—24	446	
13	26		13, 1—37	409		22, 3	420	
35	32		14, 21	412		15—19	503	
15, 1—20	37		27	412		31—34	414. 420	
24	37		49	412		35	417	
16, 24—27	26		15, 28	412		61	414	
17, 24—27	37					23, 27—31	416	
18, 23—35	26					42. 43	414	
19, 8	37					24, 47	414. 416	
12	555							
28	25							
20, 28	26							
22, 11—14	26							
23, 2. 3 24. 25. 36. 37								
25	25							
27, 9	32							
28, 19. 20	27. 33. 37							
Markus.			Lukas.			Johannes.		
1, 2. 3	412		1, 1	22		1, 3	109. 139	
14. 15	408. 411		2	17		4	118	
			4	433		5	118	
			78	421		9—11	109. 110	
			3, 11	417		14 106. 112. 113. 118		
			4, 16—19	414		15	100	
			5, 8	414		17	162	
			6, 5	434		18	114. 120	
			20. 24	417		30	100	
			24	417. 418		35—40	168	
			39—45	419				
			7, 36—50	414				
			9, 3	434				

1, 49	115	12, 31	115. 119. 122. 146	2, 38	506	
3, 3	153	32	122	41	563	
5	101. 123. 129. 495	35	118	42	466. 500	
11	145	41	116	44. 45	466	
13	112	45	104	46. 47	466. 500. 542	
14	122	48	126	3, 20. 21	430	
16	114. 118	49	106	4	563	
17. 18	102. 107. 122	13, 1	121	4	563	
19—21	133	3	121	19	468	
30. 31	100	10	123	32—5, 6	468. 555	
32	145	15	104. 123	5, 3	485	
4, 22	116	31	106. 121	6	548	
23	118	34	104. 133	17—42	563	
34	106	14, 3	102	29	468	
5, 19 - 30	106	6	118	6, 1—6	466. 485. 548	
22	102	10	106	8	551	
24	107. 118	16. 17	101. 118. 124	7	557. 563	
27	102		125	51—59	427	
28. 29	102. 145	22—24	125. 128. 133	57	564	
30	102	27	133	58	545	
37	114	30	119	59	474	
39	116. 142	31	121	8, 5—17	564	
45—47	102. 116	15, 1	100	5	551	
6, 33	112	2	124. 133	9—11	475	
37—39	112. 125. 126	3	123	16	499	
40	104	4—7	107	18—24	429	
44. 45	125	10	133	9, 10 - 30	426	
46	114. 120	13	121	21	474	
49	118	19	117	25	425	
53—56	101. 107. 129	26	101. 118. 124. 125	10	566. 568	
68	118	16, 7—15	101. 124. 125	9. 10	485. 514	
7, 22. 23	116	11	119. 122	48	499	
38. 39	101	13	118	11, 27. 28	516	
8, 12	118	28	112. 121	30	548	
19	107	33	119	13, 1—3	424. 426. 514	
21	118. 126	17	108	516. 548. 554. 566		
24	118. 126	3	104	6—12	429	
28. 29	106	4	106	14	428	
32	118	6	117	26	424	
36	107	13	121	38. 39	425	
39. 40	116	14	117	43	423	
44	119. 120. 147	22	106	44	428	
47	107. 119	24	107. 126	46—48	423	
10, 2	100	18, 33	115	50	429	
7	100	37	119. 145. 153	52	524	
8	116	19, 19	115	14, 1	428	
12	121	20, 23	123	2	429	
16	110	30	108	4	489	
18	121	21	484	14	489	
35	116	15—17	100	15—17	463	
11, 24	126	19	557	15	423	
52	110	21—23	126. 490	19	429	
12, 13	115			22	430	
20—24	108	Apostelgeschichte.			26	426
25. 26	104. 123	1, 21. 22	485	27	423	
28	106	2, 1—13	506	15	425	

15, 1	374. 564	26	563	3, 8	297
2	548	6. 7	428. 429	19	239. 244
5	487	18	423. 424	19. 20	233
22	487	20	430	20	238
26	430	22	429	21—26	265
28. 29	88. 485. 538	27, 23. 24	424	21	241. 258. 261
	570. 572	28, 17—20	428		268. 279. 520
16, 3	428	25—28	424. 564	24	259. 260. 263
6—11	424			25	216. 258. 260. 261
13	428			27	239. 272. 281
14	424			28	265
31	424. 467			29. 30	267
33	499			30	265
37	540			31	280. 519
17, 2	428			4, 1—8	241
5	429			3—5	214
7	429			4. 5	260. 265. 266
10	428				268
17	428			6—8	262
18	429			6	266
22—29	430. 463			9	265
30. 31	430			11	266
32	429			13	258
18, 4	428			15	220. 232. 233
9. 10	424			16	258
18	428			17—21	336
20. 21	424			24. 25	310
22	426			25	257. 260. 261
19, 2	506				310. 315
8	428			5, 1	265. 285
13—19	429			6—8	205. 320
24—28	429			9	220. 258. 259
20, 7	500				260. 322
16	426. 428			9. 10	270. 286. 330
21	423. 430			10	284
22	426			12—19	221. 307. 308
23	516			12	220. 223
24	430. 542			13	232
29—35	429			14	232
32	424			16	257
35	17			17	258. 266
21, 4	516			18	257. 258
11	516			19	204. 263. 310
18—26	425. 428			20	233. 246
20	564			20. 21	295
22	487			20—6, 3	343
22, 16	474			21	220
17—20	428			6, 1—4	271
21	568			2. 3	494
25	540			3	495
23	563			3—11	264. 315
6	428			3. 4	264
24, 10—21	428. 429. 540			4	310
14	558			4. 5	287
25, 8	428. 429			6	222
10	540			7	265
					267

6, 11—23 . . . 340	8, 29 . . . 214. 287. 297	12, 17—21 . . . 204
11 . . . 287	298. 300	19 . . . 220
12. 13 . . . 290	30 . . . 291. 292. 293	13, 1—7 353. 469. 540
12 . . . 223	31—34 . . . 258. 260	4 . . . 220
13 . . . 287	32 . . . 262. 310	5 . . . 225
16—23 . . . 281. 290	33. 34 . . . 257. 259	8—10 . . . 279
16 . . . 220	33 . . . 293	14 . . . 318
19 . . . 289	34 . . . 316	14 . . . 339. 355. 375
22 . . . 289	35—39 . . . 316	1 . . . 338
23 . . . 220	38. 39 . . . 213	4 . . . 535
7, 4—6 . . . 279	9, 1—3 . . . 242	5. 6 . . . 225. 355. 471
5. 6 . . . 323	1 . . . 219. 225	5—9 . . . 280
5 . . . 220. 222. 315	3 . . . 238	7—9 . . . 271. 281
6 . . . 244. 245. 281	4. 5 . . . 238	9 . . . 310
7—25 . . . 201	5 . . . 204. 229. 299. 371	10—12 . . . 346
7—10 . . . 232	6—24 . . . 295	10 . . . 310. 331
7 . . . 247	6—13 . . . 240. 243. 383	13—21 . . . 345
9—13 . . . 220	524	14 . . . 225. 282
12. 13 . . . 233	11 . . . 293	15 . . . 352
14 . . . 222. 223	14—23 . . . 240	17 . . . 285. 491
15—23 . . . 219. 225	17. 18 . . . 226	17. 18 . . . 281. 290
18 . . . 222	22 . . . 220. 226	22. 23 . . . 338
22 . . . 224	24 . . . 292	23 . . . 339
23 . . . 222. 223. 224	30 . . . 265	15, 3 . . . 205
24 . . . 222. 223	31 . . . 238	8—12 . . . 249
25 . . . 224	32 . . . 238. 240. 292	8 . . . 204
8, 1—9 . . . 323	10, 2 . . . 238	13 . . . 542
1—4 . . . 257. 258. 261	3 . . . 240. 258. 268. 338	14. 15 . . . 216
264	4 . . . 246	16 . . . 207
1 . . . 295. 317	5 . . . 239	18 . . . 568
2 . . . 223. 230. 281	6 . . . 265	19—21 . . . 208
3. 4 . . . 279	9. 10 . . . 266	19 . . . 204. 206
3 . . . 204. 229. 297. 302	12—21 . . . 240	20 . . . 256
303. 306	12 . . . 209	30 . . . 206. 321
3—9 . . . 222	13—17 . . . 292. 336	31 . . . 292
4 . . . 323	13 . . . 474	33 . . . 285
5—8 . . . 323	15 . . . 285	16, 1 . . . 548
6 . . . 285. 287	16 . . . 292. 338	5 . . . 353
7 . . . 284	11 . . . 334	7 . . . 238. 317. 489
9 . . . 315. 506	5 . . . 293	11 . . . 238. 317
9. 10 . . . 320. 508	6 . . . 266	18 . . . 222
10 . . . 269. 287. 290	7 . . . 226. 293. 295	20 . . . 236. 285
318. 326	13. 14 . . . 207. 209	21 . . . 238
11 . . . 310. 315	15—25 . . . 295	26 . . . 338
12—14 . . . 222. 340	17—21 . . . 559	
13 . . . 222. 294. 325	20 . . . 292	
14—17 . . . 287	25 . . . 226	
14 . . . 506	28 . . . 293	
15 . . . 245. 509	31 . . . 292	
19—27 . . . 328	12, 1 . . . 245	
19 . . . 287	1. 2 . . . 340	
21 . . . 287	2 . . . 224	
23—27 . . . 269. 326	3 . . . 338. 339	
26 . . . 517	4—8 . . . 350	
28—30 . . . 293	5 . . . 309	
28 . . . 282. 292. 316	7. 8 . . . 553. 554	

1. Korintherbrief.

1, 2 . . . 288. 474
4. 5 . . . 206
6 . . . 212
9 . . . 292
13—16 . . . 200
14 . . . 499
17—31 . . . 254
17—24 . . . 215
18 . . . 292. 295

1, 22 240	7, 5 236	12, 4—31 350
24 214. 292	7—24 354	4—11 323
26 222. 228. 292	7 344	4—6 299
27 293	10—24 352	9. 10 319
29 254	10 17. 204. 313	9 338
30 214. 259	17—24 556	10 553
2, 1—5 201. 337	18. 19 355	12. 13 309
1 212	21 540	13 320. 321. 505
2 205. 301. 382	22. 23 281	27 309
6 366	23 263	28 319. 554
8 213. 366	29—31 556	13, 2 204. 343
9 520	30 544	8—13 213
10—16 214. 323	32—38 344	13 271
12. 13 219	40 219	14, 1 514
12 221	8, 1—3 215	5 319
14 215	1 254	12 324
15 216	6 297. 298	14—19 515
3, 1—4 222	7 225	18 217. 319
3 216	9—13 345	21 244
5—10 200	10 225	24. 25 516
5 200	11. 12 352	27—33 515. 553
8 346	13 375	32 324
12—17 351	9, 1—6 379	34. 35 354. 467
14. 15 346	1 485	15, 1—7 206
16 506. 509	2 484	1 381
18—20 215	4—18 344. 551	3 205
21—23 200. 316	5 204. 484	4—7 205
23 281. 282. 297	9 243	5 204
4, 1. 2 212	14 17. 204	7 489
3. 4 203	18 344	7. 8 485
4. 5 270. 331	20. 21 209	8—11 379
5 310. 346	23—27 202. 348. 351	9 201
6 518	24. 25 256	10 208. 344
7 254	10 571	14—19 314
8—15 351	1—11 243. 524	15 212. 531
15 203	1—4 505	20—22 315
19 208	4 216. 298. 366. 522	21. 22 221. 307
20 491	14—22 500. 571	24—28 327. 328
5, 3—5 536	17 309. 350	24 366
4 537	20. 21 251	29 498
5 202. 236. 545	23 281. 344	35—56 331
7 216. 312	26 282	45—47 300
9. 10 522	29 225	45 306
11—13 536	30 471	47. 48 223
6, 1—6 353	33 202	48. 49 221. 301
2. 3 330	11, 3—16 354	49 214
9—11 251. 290. 294	3 309	56 220
491	7 214	16, 12 200
11 288. 323. 495	22 354	15. 16 551
12 281. 344	23—34 500	19 353
13 332	23—25 205. 206	22 379
15. 16 309	23 17. 313	
17 315	30 537	
19 509	32 545	
20 263. 281	33 466	
7 345. 555	12, 2. 3 321. 511	

2. Korintherbrief.

1, 9 208
11 206. 485
12 222. 225. 228

1, 14 331	6, 15 236	2, 10 466
22 288. 326	7, 1 289	11 - 14 355. 375 488.
24 200. 542	8, 9 204. 297	11. 12 376
2, 6—11 536	16 17. 200	12 67
11 236	10, 2. 3 222	14 484. 487
14—16 202. 292. 295	5 200	15. 16 382
3, 3 245	13—16 208. 256	15 238
5 208	15 338	16—21 265
6 202. 230. 233. 244	11, 1 254	16 238. 260. 265. 274
7—18 230	2 309	17 259. 271
7—9 258	3 225. 236	18 232
7 220	4 205	19—21 264
9 202. 233. 257	5 379. 487	19 279. 280
14—16 246	13 488	20 287. 310. 315. 349
14 225. 295	14 236	21 261
15—17 280	16—18 254	3, 1 382
16—18 323	20 552	2 336. 509
16. 17 245. 321	21 254	3 222
17 315	27 206	6—12 214
18 291	30 201	6—9 241
4, 1. 2 202	12, 1—9 217. 553	8. 9 258
1 348	1—6 206. 319	8 265
2 206. 220. 225	2—4 512	10 238. 239. 243
3. 4 337	5 201	12 239
4 214. 225. 299. 335	10 201	13. 14 261. 279. 323
5 200	11 379. 487	13 233
6 214	12 204. 206	15 240
7 201. 326	14. 15 344	16 524
10 315	20—13, 2 536	17 246
13 321. 336	21 294	19 232. 233. 245. 311
15 207. 485	13, 5 294. 318	22—24 279
16 224. 348	7—9 200	23—25 336
17 291	11 285. 542	23. 24 246
5, 1—9 333	13 299	24—26 258
1 334. 545		24 265
5 326	Galaterbrief.	26—28 388
7 326	1, 4 221	26 287
9. 10 270	6—9 205	27 318. 495
9 256	6 292. 337	28 354
10 310. 329	8. 9 379	4, 1—3 245. 246
11 225	10 201. 375	3 245
14—21 286	13. 14 201	4—7 287. 321
14—17 264	13 525	4. 5 279
14. 15 271	14 238	4 204. 297. 302
14 204	16. 17 487	6 205
16 228. 306	16 207	7 245
17 285. 288	19 204	8 251. 310
18—20 284. 292. 317	2, 2 256. 376	9 202. 245
18 202	3 379	10 245
19 205. 262. 264	4 75. 374	13. 14 201
20 202	5 484	19 215. 318. 351
21 204. 258. 260	6 487	21—31 240. 243. 383
261. 268. 274	7—10 376	524
6, 3—10 202	7 284	25—26 245. 366
4. 5 201. 206	8. 9 207	25 524
6. 7 206	9 67. 204. 563	5, 1 245

5, 5	266. 269. 323. 326	4, 3	321	3, 6	525
6	355	4	292. 309	7—14	274. 348
7	220. 256	5	338. 392	9	265. 268. 317
8	292	8	520	10. 11	315
13	222	11—13	392	12—14	270
14	279	11	554	12	336
16—25	222. 340	12	309	14	256. 292
16. 17	325	13	338	19	222
16	509	15. 16	309	4, 4	542
18—23	279	17—19	220	7	225. 285
19—22	323	22—24	264. 393	8	254
21	491	27	236	9	285
25	288. 506	30	288	11—13	344. 345
6, 2	204. 281	32	262	18	542
6. 7	551	5, 2	312	Kolosserbrief.	
8	222. 294. 325	5	294	1, 3. 4	206
15	264. 288. 355	6	220. 292	5	392
16	285	14	520	9—12	206
Epheserbrief.		22—6, 9	352. 354	10	291
1, 4	289. 293. 298	22—33	309	14	262. 263
5	287	22	467	15—17	386
7	261. 262. 263. 391	23	309	15	214. 299
11	293	25	495	16	213
13	288. 392	30	309	18	309
15. 16	206	6, 6	281	19	300. 385
18	292	11	236	20	213. 261. 391
20—23	316	12	366	21. 22	391
21	213	15	285	21	284
22	309	18—20	206	22	229. 289. 387
23	309. 391	Philipperebrief.		23	392
2, 2	221. 235. 255. 292	1, 1	548	24—29	391
3	220. 222	3—5	206	24	309
5. 6	315	9	206	25—27	207
9	239	10	344	25	392
11—22	391	15—18	351	2, 1	256
11. 12	234	20—24	333	3	214
11	245	23	545	4	389
12	221	25	542	8	245. 389
13	391	27	291	9	300. 385. 390
14—18	284. 285	29	336	10	309. 385
14—16	264	30	256	11—14	264
14	229. 234	2, 1	321	11. 12	505
15	246. 559	6—11	297. 477	11	222. 245. 390
19—22	350	6—8	300—305	12. 13	315
3, 1—12	207. 391	7	310	12	287. 392
1—8	568	8	204. 263. 310	13—15	391
5	376. 516	9—11	316	13	262
6	392. 559	9	315	14	246
10	213. 366. 387	15	287	15	213. 366. 387
16	224. 291. 323	16	256. 331	16	245
17	318	17	207	17	245
19	385	30	557	18—3, 6	393
4, 1	291. 292	3	477	18	222. 228. 389
3—16	350	3	240. 245	19	256. 309. 350
3—6	299. 326	5. 6	238	20—22	389

2, 20 245. 264	5, 23 285. 288. 383	3, 1 552
21. 22 204	24 292. 383. 384	6. 7 236
23 344		9 225. 553
3, 1—4 287. 315	2. Thessalonicher-	13 405
1 316	brief.	15 350
3 264	1, 3 206	16 229. 404
5 222. 223	5 491	4, 1—4 403
6 220. 292	8 384	1—3 398
9—11 393	10 383	1 400. 516
9. 10 264	11 383	2 225
11 338. 354	12 291. 384	3. 4 402
12 293	2, 1—12 334	4 471
13 262	3—12 78	6 399
15 285. 292. 309	9—13 220	7. 8 402
16 550	10 531	7 398. 402
18—4, 1 352. 354	12 291	10 256. 399. 402
18 467	13 288. 383. 384	406. 545
4, 3. 4 206	14 291. 383. 384	12 398. 551
11 491	16 384	14 397. 400. 516
12 256	3, 1 206	548
15 353	3 384	16 351. 399
17 392	4 384	5, 1 548
	6 536. 537	3—16 396. 466
1. Thessalonicher-	12 384	3 403
brief.	14 536. 537	9 403
1, 2. 3 206	16 285	11 398
3 383		14—16 403
4 293. 383	1. Timotheusbrief.	15 236. 536
5. 6 384	1, 1 399. 406	17 398. 548
5 337	2 398	19 403. 518
12 383	3. 4 401	5, 21 399
2, 7—9 344	3 397	22 397
12 291. 292. 491	5 225. 402	23 402
13 206. 337. 384	8—16 405	6, 1. 2 402
15 205	8—11 401	3 399
18 236	9 282	4. 5 401
19 331	10 399	4 402
3, 5 536	11 399	5—10 402. 552
8 384	12—16 399. 402	5 220. 224
10 338	13 292. 405	11—14 399
11 208	14 405	11 399
13 289. 383	15 405	12 256. 292. 348
4, 1 384	18 397. 398. 400	13 205. 399
3—7 289. 383	516	14 405
7 392. 383	19 225	20 399. 401
8. 9 384	20 202. 236. 401	
11 256	536	2. Timotheusbrief.
13—18 332	2, 1—7 396. 402. 572	1, 1 399
14 310	5—7 399	2 398
15 205	5 311. 404	3 225
16 384	6 310	6 397. 400. 548
5, 8 383	7 207. 399. 531	7 400
12. 13 551	8—15 354. 402	8—11 399
12 384	8 550	9. 10 404. 405
19—21 553	15 403	9 292. 293
19. 20 384	3, 1—13 396. 403. 548	11 207. 399

1, 13	399. 405	3, 1	469. 572	9, 24—28	442	
14	400	2 7	402	25. 26	442	
15	402	2. 3	405	28	443	
2, 1	398	4—7	274. 405	10, 1—22	445	
2	399. 550	5	397. 400. 495	1	440	
9. 10	399	7	260. 406	12—14	442	
10	293. 405	9—11	401	14	440	
11—14	402	10. 11	536	19—23	439. 442	
11	315	10	398	22	495	
14	401	Brief an Philemon.			26—31	448
18	381. 401	2	353	29	447	
19—21	351	15	331	32—34	436	
19	288. 294	19	203	11, 1	445	
22	399. 474	Hebräerbrief.			4	453
23	398. 401	1, 3. 4	437	40	440	
24	399	3	453. 455	12, 2	440. 445. 447	
25	220	5—14	438	3. 4	436	
3, 1—9	398	2, 1—4	448	15—29	448	
7	220	4	447	18—29	445	
8	224. 366	5	437	24	442. 453	
10. 11	399	10	440	13, 9	437	
14—17	399. 518	17. 18	442. 443	10	502	
14	399	3, 1—6	438	12	442	
15—17	522. 524	6	439	16	542	
15	405	4, 1	439	17	551	
16	519	11	439	20	447	
17	399. 402	12. 13	455	23	436	
4, 1	406	14—16	442	Brief des Jakobus.		
3. 4	401	15	443	1, 1	40. 52	
3	399	5, 1—10	438	2	44	
4	220	5—10	442	3	39. 48	
7. 8	274	7. 8	443	4. 5	43. 51	
7	256. 348	7	442	5—8	39	
8	406	9	440	5	39. 41	
18	545	6, 4—8	448	6—8	46	
Titusbrief.		4	447	6. 7	44. 48	
1, 1—3	399	11. 12	439	9—11	44. 50	
1	293. 405	13—18	453	12	40. 43. 51	
2	406	17—20	439	13—15	45	
4	398	20	442	14. 15	44	
5—9	396. 403	7, 1—3	437	17. 18	39. 56	
9	399	11	440	18	42. 53	
10—16	401	19	440	20	40. 44. 52	
10. 11	397	20—22	453	21—25	44	
11	552	24—28	442	21	40. 42	
15. 16	403	28	440	22	43. 46	
15 224. 225. 282. 402		8, 1—5	442	25	42. 46. 519	
2, 1	399	9, 5	453	27 43. 44. 55. 466		
5	467	8—14	445	2, 1—7	44. 50	
7. 8	399	11—14	442. 443	1—4	48	
9. 10	402	14	447	1 40. 41. 46. 48. 53		
11	402	15	446	2	44. 53	
13	406	16. 17	444	5	39. 41. 48	
14	402			7	42. 53	
15	551					

2, 8. 9 . . .	43. 47
10. 11 . . .	42. 46
12. 13 . . .	40. 46
13.	43
14—26 . . .	48
14	46. 53
18	49
19	42
21—25 . . .	43. 52
22	48. 51
3, 1. 2 . . .	44. 53
1	554
2—12 . . .	46
6	40. 56
9	43
13—16 . . .	44
14	42
15	41. 42
17	41
18	43. 52
4, 1—8 . . .	46
1	45
3	44
4	43. 44. 55
5	41. 42. 520
6	43
7—10 . . .	40
7	42
8	39. 43. 53
11. 12 . . .	42. 46
11	44
12	39
17	44
5, 1—6 . . .	44. 53
3	41
7—9	40
7	40. 53
9	41
10. 11 . . .	43
12	43. 44
13—18 . . .	39. 43
14	42. 44. 53
15	40. 41. 48
16	52. 53. 535
17	43
19	42. 43. 53

1. Petrusbrief.

1, 1	182. 183
2	186. 187
3—5	184
3	182. 186
5—9	183
8	185. 542
10—12 . . .	185. 192

1, 11	182. 187
12	182. 185. 196
13	184
15	182
17—20 . . .	187
17	182. 183
18	182. 186
20	186
21	183
22	183
23	182. 184. 196
2, 2	184. 190
4	182
5	190
6 8	182
7	183
8	182
9	182. 190
12	183. 190
13. 14 . . .	469
13	190. 196
15. 16 . . .	469
15	183
17	190
20	184
21—24 . . .	187
21	182
23	183
24	186. 187
25	182
3, 1—7 . . .	190
6. 7	196
7	182
8	183
9	182
14	184
15	190. 550
16	190
18	182
19—22 . . .	188
21	184. 189. 495
22	182. 196
4, 5	183. 196
6	182. 183. 188
11	190
14	182. 184
17. 18 . . .	182. 184
19	183. 196
5, 1—5 . . .	548
1	185
3	552
4	182
5	183. 551
7. 8	184
9	183
10	182

2. Petrusbrief.

1, 3—7	459
8. 9	459
13. 14	457
16—18	457
19—21	458
3, 4	460
5—7	461
8	461
9—15	461
13	461
15. 16	458

Brief des Judas.

1	73
3	71. 73. 75
4	70. 74
5—7	71
5	71. 75
8—10	72
8	70. 73
9	75. 520
10	72
12	72. 75. 466
13	72
14. 15	75. 520
16	72. 75
17	73. 74. 75
19	70. 73
20	71. 73. 75
21	73
22. 23	73

1. Johannesbrief.

1, 1—3	129
1	131. 531
4	542
5—10	95. 132
5	120
6—2, 2 . . .	92
6	93. 131
7	96
8—10	93. 95. 535
9	95
2, 1	94. 95. 124
2	97
3. 4	98
7	155
10. 11	96. 132
12	95
16	96
18. 19	92. 133
20. 21	95. 129. 130.
22. 23	92. 107
24	155

2, 27 95. 129. 130	3. Johannesbrief.	11 85. 89
28—3, 3 92	9 487	1. 2 91
28 134	10 537	3 89
29 94. 95. 96. 131		15 153
3, 1 94. 98	Apokalypse.	19 92
4 96	1, 1 78	12 86
5—10 95	5 145	1 560
7—10 92. 93	7 77	7—10 146
7 96	9—3, 22 82	7 138
9. 10 94. 131	18 145	9 147
11 96. 155	20 138	11 145
13 98	2, 2 488. 489	17 88. 145
16. 17 98	4 150	13, 3 87
17 132. 466	5 536	4—8 78
18 96	7 508	8 146
19. 20 95	8 145	11—17 79
22 98	9 88. 560	14 77
23 98	11 145	14, 1—5 90
24 132	13 557	1 560
4, 1—6 92	14 86. 571. 572	4 89
1—3 553	17 92	8 87
1 144. 553	20—23 536	11 87
2 130	20 88. 553. 571. 572.	12 88
6 129	3, 1 144	15, 3 89
7. 8 93. 95. 131	9 88. 560	16, 5 138
7 94. 96. 131	14 144. 145	17 77
10 92. 98	15. 16 143	9. 10 79
12 120	4 u. 5 83	18 79
14 97	4, 2 136	18, 2 79
15 98	5 136	19, 10 145
17 134	11 139	13 144
20—5, 3 96	5, 6 136. 144	20, 2 147
20 120	8 149	4 79. 145
5, 1—4 94	9 146	6 135
1 98	12 146	9 91
2. 3 98	13 139. 141	14 145
5 98	6, 9—11 84	21, 1 135
6—8 129. 130	9 88. 145	8 145
6 505	7 84. 85	12 90
7 501	1—8 90	22. 23 137
16. 17 536	4 560	22 91
16 94. 95. 128	14 146	24 90
18 94	17 144	26 90
21 97	8, 3. 4 149	22, 2 90
2. Johannesbrief.	9, 11 138. 159	6 78. 144
7—10 92	20 77	13 144
7 130	10, 6 139	17 77. 115
		20 77



[illegible][illegible]

2364

S338

32025

AUTHOR

AUT V.2

Schlatter, A.

TITL

Die Theologie des Neuen Testaments.

[illegible]

